东方智慧的千年探索

——《福乐智慧》与北宋儒学经典的比对

DONGFANG ZHIHUIDE QIANNIAN TANSUO

热依汗·卡德尔 ◎ 著

民族出版社

把昙花一现的享乐视为享乐　青春易逝　生命匆匆流失　尘世如梦　你岂能长久驻足　你应以生命为本钱善行为利润　来世你将得到华服美食　莫把转瞬即逝的欢畅视为欢畅　人类生而无知　学而知之　学得了知识　事事

功　刚出生之人　没有知识　人类靠学习而成为上品　仁慈的真主派遣了敬爱的先知　他是人间的精华　世上的琼英　他是人间沉沉黑夜的明灯　光芒四射　照亮你的心灵　他以真主的名义将你召唤　引导　你才走上了光明的正

四位同伴是先知的欢欣　又是先知身旁的谋臣　他们都是信仰和教典的根基　承受了异教徒和伪信者带来的苦痛　要公正无私　赏罚分明　以身作则　为人表率　惩治奸商　扶助农工　发展经济　充盈国库　壮大军事　以威

敌　只要各行各业谨持操守　仁爱与人　国家就会万世不竭　要用知识开启人们的心智　教而化之　才能使他们明理法　知善恶　进而到达福乐的田园　温　良　恭　俭　谦　学而不思則罔　思而不學則殆　仁者不憂　知者不

勇者不懼　志士仁人　無求生以害仁　有殺身以成仁　修身　齊家　治國　平天下　大學之道　在明明德　在親民　在止于至善　過猶不及　執兩用中　仁　義　禮　智　信　自無極而太極　太極動而生陽　動極而靜　靜而

陰　陰極復動　一動一静　互爲其根　分陰分陽　兩儀立焉　陽變陰合　而生水　火　木　金　土　五氣順布　四時行焉　故聖人與天地合其德　日月合其明　四時合其序　鬼神合其凶　君子修之吉　小人悖之凶　故曰　立天之道　曰陰與陽　立

之道　曰柔與剛　立人之道　曰仁與義　有理而后有象　有象而后有數　樂以天下　憂以天下　變風俗　立法度　方今之所急也　君子乾乾不息于誠　然必懲忿窒欲　遷善改過而后至　不思　則不能通微　不睿　則不能無

通　是則無不通生于通微　通微于思　故思者　聖功之本　無欲則靜虛動直　靜虛則明　明則通　致知在格物者　言欲致吾之知　在即物而窮其理也　天下物皆可以理照　有物必有則　一物須有一理　君子以知爲本　行次之

东方智慧的千年探索

——《福乐智慧》与北宋儒学经典的比对

热依汗·卡德尔◎著

民族出版社

图书在版编目(CIP)数据

东方智慧的千年探索：《福乐智慧》与北宋儒学经典的比对 / 热依汗·卡德尔著. —北京：民族出版社，2009.12
ISBN 978-7-105-08888-1

Ⅰ.东… Ⅱ.热… Ⅲ.维吾尔族-古典哲学：比较哲学-儒家-中国-北宋 Ⅳ.B2

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第236955号

责任编辑 欧泽
装帧设计 孟龙
出版发行 民族出版社
地　　址 北京市和平里北街14号　邮编:100013
网　　址 http://www.mzcbs.com
印　　刷 北京市迪鑫印刷厂
经　　销 各地新华书店
版　　次 2009年12月第1版　2009年12月北京第1次印刷
开　　本 787毫米×1092毫米　1/16
印　　张 23.25
字　　数 283千字
定　　价 48.00元
书　　号 ISBN 978-7-105-08888-1/B·437(汉180)

该书若有印装质量问题，请与本社发行部联系退换
编辑室电话：010-58130047　发行部电话：010-64224782

目 录

绪论 ……………………………………………………………… 1

上编 古代维吾尔与中原的政治文化关系 ……………………26

第一章 争雄漠北，结好中原 ……………………………………27
第一节 从漠北建立回纥汗国开始说起 ……………………………27
第二节 回纥汗国与唐王朝的甥舅关系 ……………………………37
第三节 中原文化对回纥文化的影响 ………………………………47
第四节 漠北荒原中的文明曙光 ……………………………………59
第五节 碑铭中的中原文化遗痕 ……………………………………68
第二章 崛起西域，回望中原 ……………………………………78
第一节 回鹘丧失漠北，举族西迁 …………………………………78
第二节 古代维吾尔的生存欲求 ……………………………………85
第三节 维吾尔的文化革新 …………………………………………88
第四节 “桃花石”称号的含义 ……………………………………100

中编　喀喇汗智学与北宋儒学 ……114

引言 ……115
第一章　动荡不安的社会 ……120
第一节　面临着同样的政治和社会危机 ……120
第二节　遵循着相似的文化学术思想 ……129
第三节　怀抱着相通的社会责任 ……141

第二章　师古用今，天道利国 ……156
第一节　遵天道以定人伦 ……156
第二节　“存天理”与“灭人欲” ……165
第三节　格物致知与经世致用 ……175
第四节　师古用今，天道利国 ……182

下编　《福乐智慧》与《四书》 ……192

第一章《福乐智慧》与《论语》 ……193
第一节　优素甫与孔子的矛盾人生 ……193
第二节　优素甫的智、善、乐与孔子的仁、义、礼 ……226
第三节　优素甫的德法并重与孔子的德主刑辅 ……252
第四节　优素甫与孔子的生死观 ……265

第二章《福乐智慧》与《孟子》 ……279
第一节　优素甫与孟子的人性论比较 ……279
第二节　优素甫公正思想与孟子仁政思想 ……291
第三节　优素甫与孟子的君王之鉴 ……304
第四节　优素甫·哈斯·哈吉甫与孟子的君子风范 ……320

第三章《福乐智慧》与《大学》……330
第一节 大学之道与福乐之道……330
第二节 明明德与识善恶……335
第三节 亲民与教化民众……340
第四节 止于至善与归于正义……344

第四章《福乐智慧》与《中庸》……348
第一节 中庸之道与四时之道……348
第二节 过犹不及与不偏不倚……353
第三节 执两用中与恰到好处……358

绪论

一

一直有一种想法，希望把《福乐智慧》与北宋儒学推崇的《四书》放在一个平行的位置上进行比较。所谓的平行位置，就是不先入为主地界定彼此之间有无关联，而是以文本对文本，分析各自在确立思想体系时所遵循的文化基础和思想基础。

那么，《福乐智慧》与北宋儒学推崇的《四书》是否具有可比性呢？

我们先从时间上看。《福乐智慧》是维吾尔喀喇汗王朝时期 (840–1212 年) 优素甫·哈斯·哈吉甫创作的一部哲理长诗，大约成书于 1069 年。这既是一部阐述关于治国安邦的政治哲学著作，也是一部倡导养德修行的伦理学著作，同时还是一部语句优美、意境深刻的长篇对话体叙事诗。

这部著作是优素甫·哈斯·哈吉甫献给东喀喇汗王朝的执政者桃花石·布格拉汗的晋见礼。他希望执政者能够通过这部著作所阐释的治国安邦的道理，公正理智地管理国家。同时，他也希望能有更多的人看到这部

著作，并从中体味增长知识、养德修行对于人生的重要意义。

这部被认为兼容东西方政治智慧和伦理精义的著作，已经受到世界突厥学研究领域的广泛关注。土耳其著名的突厥学专家R·R·阿拉特曾这样评价《福乐智慧》：“不只对于突厥语言和文学而言，而且对于突厥文化史来说，《福乐智慧》皆堪称最大型的作品之一，至今犹如一座未及细察的丰碑矗立在我们面前。”[①]

《四书》是《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》的统称，由南宋(1127–1279年)大儒朱熹在1190年汇辑刊行的。因为这四个部分分别出自早期儒家的四位代表性人物曾参、子思、孔子、孟子，所以又称为《四子书》。

作为儒家学派的经典，《四书》不仅保存了儒家先哲的思想和智慧，也体现出早期儒学形成的嬗递轨迹。它蕴含了儒家思想的核心内容，也是儒学认识论和方法论的集中体现。其中有许多优秀的思想精髓，是中华民族无数先贤实践和智慧的结晶，因此对中华民族的心理定势及伦理道德行为起到了深远的影响。

但在宋代以前，“四书”的声望不及《易经》、《尚书》、《诗经》、《乐经》、《仪礼》、《春秋》六部经典。这六部经典被称为“六经”。“六经”与“六艺”是早期儒家修行历练的基础。所谓“六艺”是指礼、乐、射、御、书、数，也就是礼仪、音乐、射箭、驾驭、书画和算数。因为当时的德行标准是“兴于诗，立于礼，成于乐，”(《论语·泰伯》)这反映的是礼仪、音乐和书写的思想才智，而射箭、驾车和算数则是服务贵族的基本技能。“六

① [土耳其]R·R·阿拉特：《福乐智慧》土耳其文译本导言，转引自《〈福乐智慧〉研究译文选》，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1991。

经”与“六艺”被认为是掌握世界和社会的运行规律，能动地进入社会并参与和推动社会发展的指路明灯和基本技能，是每个儒生的必修课。“六经”中的《乐经》后来散佚，所余五部经典又称《五经》。

北宋时期(960–1127年)，《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》这些早期儒家言论开始成为中原社会科学的重要关注对象，并逐渐取代“六艺”成为儒家必习书目。到南宋时，著名理学家朱熹将《礼记》中的《大学》、《中庸》两篇拿出来，与《论语》、《孟子》汇辑校注，以《四书章句集注》之名刊刻于世，简称《四书》，从此广为流传，声名鹊起。所以有人说，汉唐是“五经”时代，宋后是《四书》时代，那么北宋就成了“新儒学”的分水岭。

北宋儒学的兴起，与范仲淹、欧阳修、王安石等政治改革家密不可分，更与周敦颐、张载、程颢和程颐等人的学术探究密切相关。而范仲淹、欧阳修、王安石、周敦颐、张载、程颢和程颐与优素甫·哈斯·哈吉甫都是同时代人。范仲淹出生于989年，卒于1052年；欧阳修出生于1007年，卒于1072年；王安石出生于1021，卒于1086年；周敦颐出生于1017年，卒于1073年；张载出生于1020年，卒于1077年；程颢出生于1032年，卒于1085年；程颐出生于1033年，卒于1107年，而优素甫·哈斯·哈吉甫出生于1019年，约卒于1085年。除了范仲淹、欧阳修、周敦颐比优素甫·哈斯·哈吉甫大一些外，其他的人都比优素甫·哈斯·哈吉甫小，但他们都共同生活于11世纪的同一个时期。

从中国思想史上看，11世纪北宋的学术思想，迈越了以往的历史篱障，以一种开放的大气，兼容并蓄的风格，从注释经书的学术藩篱中解放

出来，开始用思辨性的目光重新审视和解读儒家经书，将儒、释、道三家的学术融合为一体，形成了一个全新的政治哲学思想体系“理学”。而11世纪的喀喇汗王朝也是从专奉伊斯兰教经书的桎梏中解脱出来，对古希腊政治哲学思想和波斯、东方政治伦理发生浓厚兴趣，融合这些不同学说中有益的思想成分，全面检讨以往古代维吾尔文化中混乱的政治理念，并试图建立一种更加合理的政治伦理结构，形成了具有理性化的政治哲学思想体系——“智学”。

北宋“理学”从本质上讲是一种政治哲学，它所代表的时代精神，是对文明秩序及其最高的体现形式——政治制度，进行理性的批判和重建。批判是追索文明秩序的合理性依据，所谓天道性命之源，即由此生发；重建是探讨文明秩序、政治制度的合理模式，于是需要推崇王道，作为最高的政治宪章。①北宋儒学的这种特征使它出现了文人思考政治的浪潮，涌现了包括欧阳修、范仲淹、王安石这样的文学大师纷纷造访政治，并提出了许多政治哲学观点，对完善中国哲学体系起到了很重要的促进作用。

优素甫·哈斯·哈吉甫的“智学”本质上也是一种政治哲学。他尝试用古希腊哲学关于智慧和理想国家的理念来阐释伊斯兰教所希望达到的和谐完美世界，不断强化君王的神圣地位和哲人在治理国家中的重要作用，同时以波斯、阿拉伯，特别是操突厥语民族的古老传说为论据，反复强调法度不明、执法不公是造成暴君倒台的重要原因。优素甫继承前人的研究，并从纷繁却充满生机的维吾尔学术思想的探索中，以更加睿智的眼光

① 卢国龙：《宋儒微言》，2页，北京，华夏出版社，2001。

发现了确立一体化的民族精神对喀喇汗王朝的重要意义。他对如何消除以往混乱的文化现象，使其达到一个完整规范的体系，最终导致民族的强有力的发展这个问题，给予了充分考虑。

看来，喀喇汗王朝时期创作《福乐智慧》与北宋王朝时期推崇《四书》，不仅在时间上同处一期，而且在学术追求与思想导向方面也不谋而合。

二

再从内容上看。

《福乐智慧》究竟是怎样一部书呢？

有人侧重它优美的诗体语言风格和故事情节，认为它是一部长篇叙事诗；有人侧重它古往今来的传说和纵横捭阖的历史评说，认为它是一部史诗；有人侧重它精炼形象的对话和典型固定的场景布局，认为它是一部诗剧；有人侧重它高屋建瓴的睿智和劝诫告喻的箴言，认为它是一部长篇劝喻诗。这样多的“认为”，都有其得以立论的基础，说明《福乐智慧》在形式上具有一种兼容百家的开放风格。本书侧重的不是《福乐智慧》的体裁，而是《福乐智慧》所承载的思想内涵。

《福乐智慧》是以文学的形式创作的一部政治伦理学著作。它以象征的方式设计了一个理智文明的理想社会政治模式，并希望这样的社会政治模式能够成为现实。为了吸引读者注意自己所描述和坚持的观点，作者虚构了四个人物，他们是国王日出，大臣月圆，大臣之子贤明及其宗亲觉醒。这四个人物实际上是四种观念的象征。日出象征公正和法度，月圆象征福

乐和幸运，贤明象征知识和智慧，觉醒象征来世和知足。他们四个人构成了社会政治的基本形态，也寓意着人生的基本价值。

优素甫·哈斯·哈吉甫正是基于这样的认识来铺设情节的：

一位武功盖世、谋略超群的叫日出的国王，治理着辽阔的疆土和众多的民众。他善恶分明，公正宽宏；仁爱为怀，体恤民情，就像太阳一样不偏不倚地将光辉普照到世间的每一个角落、每一个人身上。在他的治理下，国家昌盛安定，人民富足幸福，“绵羊和野狼，一池清水同饮。”[①]一派太平盛事的景象。

在金碧辉煌的宫殿里，国王虽过着荣华富贵的生活，但对治理国家的政事却不敢怠慢。他事必躬亲，鞠躬尽瘁，日理万机，整日操劳。但国事冗杂，政务繁重，日出国王虽智慧超群，却因为缺少辅弼而身心疲惫，难免闷闷不乐。

这天，一位满怀经纶的独行博学之士，来到京城。他的名字叫月圆，他是仰慕日出国王的英名，千里迢迢来毛遂自荐的。他常常顾影自怜：我具有万般美德，鹤立鸡群。我何必在此踽踽独行，不如去见国王，为他效忠。在京城他举目无亲，难寻住处，不得已住进一家收容无家可归者的功德院里，在那里计划着如何进入禁闭森严的王宫。

月圆仪表堂堂，才华出众，很快便结交了许多朋友，朋友将他引见给一位大臣。这位大臣被月圆娴雅的文辞和超群的智慧所折服，马上把他举荐给国王。国王求贤若渴，闻之大喜过望，急忙下令召见月圆。

① 维吾尔族格言，意为太平盛世。

月圆来到王宫，谒见日出国王。国王赐座，月圆却拿出一个圆球，坐在上面。国王大怒。月圆解释说:圆球在地上滚动无常,就像幸运变换无踪。幸运光顾谁，福乐相伴而生;幸运逃离谁，灾祸接踵而至。而我居无定所，行无定踪，就像幸运一样难以捉摸。国王息怒，我是在向你表明我的秉性，月圆就是幸运的象征。

国王虽心有不悦,但月圆的解释使他对幸运产生了兴趣。他对月圆说:那好，你说说看，我如何才能让幸运留在我身边？说得有理则罢，否则你会人头落地。

月圆说:拴住幸运的翅膀，需要人格的魅力。要谦恭有礼，行止有度;诚信正直，表里如一；公正明理，善恶分明；礼贤下士，与人为善；聚财有道，乐善好施。如此，幸运会留在你身边。

国王听了后很满意，他说，这些美德我都有，你就留在我身边吧。他留住了幸运(月圆)。

月圆做了大臣，替国王分担国事。他是幸运的符号，在他的辅弼下，国泰民安，万事兴盛。

岁月流逝，月圆因体弱年迈终于病卧不起。

国王忧心忡忡。月圆在弥留之际对国王说：幸运好比羚羊无羁，如果驾驭不好，它会转瞬逃逸；像月亮一样，阴晴圆缺，总难圆满；又像黑夜必然替代白昼，不会与你常在。所以治理国家只靠幸运是不够的。你要用智慧，只有智慧才能使人高尚，使人明理，使人贤明，使人真正掌握开启幸运之门的钥匙。

月圆举贤不避亲，向日出国王推荐自己的儿子贤明，说：贤明是智慧

的化身，有他辅佐你，可万事如意。然后溘然长逝。

贤明安葬了父亲月圆，来到王宫开始为国王效力。他建立了公正的法度，组织了职权分明的政府机构，规范了社会各行业的功能，建立了官员和民众的行为准则，使国家处于理性化的运行状态。他向国王进谏：要公正无私，赏罚分明;以身作则，为人表率;惩治奸商，辅助农工;发展经济，充盈国库；壮大军事，以威服敌。只要各行各业谨持操守，仁爱与人，国家就会万世不竭。但是，这一切的实现要建立在推行教育，广布知识的基础上。愚昧之人，不懂理法;愚昧之人，难辨善恶;愚昧之人，与福乐无缘。所以，要用知识开启人们的心智，教而化之，才能使他们明理法，知善恶，进而到达福乐的天园。

日出国王听了贤明的这席话，感动了半天。他要贤明赶快实施新政，以使国家进入有序的轨道，以使国民脱离愚昧而步入文明。

贤明却推说自己能力有限，必须得到另一位智者的帮助，新政才能推行。这位智者以善行名闻天下,对社会痼疾了如指掌。医治顽疾,需要名医，他就是医治社会痼疾的高手。他的名字叫觉醒，他是人类的楷模，来世的象征。

觉醒因为看破红尘，隐没在深山独自修行。贤明三顾寒舍，未能使觉醒出山。国王也几次修书，以诚相邀，依然未能改变觉醒的隐居决心。

觉醒对日出国王和贤明说:现实世界尔虞我诈,贪得无厌,充满了罪恶。人们为了权势地位和口福之乐，变得凶残暴虐，巧取豪夺。医治这些社会痼疾，虽可以通过新政而有所改善，但却不能从根本上铲除毒瘤。改变世界的办法只有一条，像我一样，忘记世间的荣辱奢华，放弃追逐功名利禄，

潜心修行，自我完善。我在这里感念真主，心静如水，山川陶性，颐养天年。不用观察君王眼色行事，不用提防小人暗箭伤人，不用愁苦情思被欲望折磨，不用盘算功名利禄得失，这样的生活何乐不为？如果人人如此，天下何以不太平？福乐何以不降临？

以上的故事，就是优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》为我们讲述的。

我们可以清楚地看到，作者不厌其烦地论述人生的目的和做人的准则，极力强调知识在其中的作用。他把人仔细地区分为不同的等级，每个等级都有不同的价值标准。但衡量人的价值标准最重要的是知识的含量。知识决定了人的尊卑高低，知识决定了人的生命追求，知识决定了国家的稳定与繁荣。

《福乐智慧》是汉语译名，原文是导向幸福的知识，顾名思义，主要是阐述知识与幸福的关系以及人生的价值和意义。采用诗体对话语言，用古代维吾尔语（回鹘语）写成，总计13000多行。正文80章，另外还附有两篇序言和三篇附篇。长诗通过国王日出和大臣月圆、大臣之子贤明以及隐者觉醒四个象征性人物之间的对话，表达了作者经世治国的政治哲学思想，是反映优素甫·哈斯·哈吉甫对当时维吾尔喀喇汗王朝时期的社会政治、文化、历史、人生、哲学、宗教等观点的史诗性的著作，曾对维吾尔以及中亚、西亚以及欧洲产生过重要影响，是维吾尔“智学”学说的主要经典。

《福乐智慧》所以被称为“智学”，正在一个“智慧”的伸张与实践上。在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，大悟归真的正途只有一条，那就是理念真主。而理念真主不仅需要虔诚的心境，更需要聪慧的心智。他确信，人生的目的是为了获得今生与来世两个世界的幸福，为了达到这个目的，人的一生

都应不停地寻找通向福乐天园的天梯。天园以其无法抗拒的魅力召唤着信教者，只有德性全美无缺的人才能登临享受。而德性完美无缺是需要智慧的指引才能修炼成功的，无智慧者根本无法找寻到登临天园的天梯。福乐天园的天梯仿佛处于冥冥之中，只有通过智慧的感悟才能窥见她的存在。智慧的感悟不是穷思冥想的功夫，而是身体力行的实践。这个实践就是依托智慧的指引而辨识世间万物的生息规律，通过辨识世间万物生息的规律而辨识人类善恶共生的天性，再通过辨识人性善恶共生的天性而辨识除恶趋善的修炼正途。福乐天园的天梯只有在人修炼功德圆满的时候才会为他搭起。所以“智慧”使贤明得以彰显，是人类觉醒而成圣贤的第一要素。

智者要知善，智者要实践善，这是《福乐智慧》提出的基本命题。智者知善并实践善的目的是什么呢，就是为了治理好国家以到达福乐的天园。

《福乐智慧》充满了人文主义精神，它是维吾尔文化史上具有文化启示录作用的经典之作。

再来看《四书》。

南宋光宗绍熙元年(1190年)，著名理学家朱熹在福建漳州将《礼记》中《大学》、《中庸》两篇拿出来，与《论语》、《孟子》合辑在一起，以自己对这些经典的理解，详细批注，刊刻问世，称《四书章句集注》，简称《四书》。这位儒家大学者认为：“先读《大学》，以定其规模；次读《论语》，以定其根本；次读《孟子》，以观其发越；次读《中庸》，以求古人之微妙处。”[①]把《四书》各篇的作用说得非常明白。

《四书》之《大学》原本是《礼记》中的一篇，传为孔子弟子曾参（公

① 朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

元前 505- 前 434 年）所作，是依据孔子“仁”的基本思想，阐释“修身、齐家、治国、平天下”道理的政治伦理教育基础著作。在南宋前并没有人认为比《礼记》其他篇章更为重要，只是到了唐代，因风靡道学与佛学，韩愈、李翱为维护道统而推崇《大学》与《中庸》，至北宋程颢、程颐兄弟俩的竭力尊崇，《大学》受到高度关注。到了南宋时期，朱熹为了确定儒家经学的典章，将《大学》作为首篇，与《中庸》、《论语》、《孟子》四部著作汇编在一起。

《大学》在儒家经典中之所以具有基础性地位，以致被宋儒置于首要地位，就在于它从认识论的角度对儒家思想的立论和命题从本源上和方法上给予了透彻的分析与合逻辑的解答，是理解儒家思想真谛和掌握儒家实践方法的入门导论。程颢、程颐就说“大学”者，“初学入德之门也”。[①]朱熹则说，古今为学有先后次第，“学者必由是而学焉”。[②]

《大学》说：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”这是儒家所欲追求的完美境界，概括了儒学对道德修养终极目标的认识，所以被称为“三纲要”，是儒生毕其一生的努力方向。

《四书》之《中庸》原来也是《礼记》中一篇，一般认为它出于孔子的孙子子思(公元前483-前402年)之手，在南宋前也从未单独刊印。也因唐代韩愈、李翱和北宋程颢、程颐的推崇而上升为儒家经典。二程认为它是“孔门传授心法”，是“子思恐其久而差也，故笔之于书，以授孟子。”[③]

① 朱熹：《四书章句集注》，北京中华书局，1983。
②~③：同①。

“中庸”的“中”，是恪守中道，不偏不倚的意思；“庸”，就是常。“中庸”即常守中道。中庸是儒家乃至整个中国传统文化的核心思想，也是世界伦理哲学或处世哲学中的一个重要命题。中庸思想主要有“过犹不及”、“执两用中”“权变”乃至“和”的意思，其中“过犹不及”是中庸思想的理论核心，而“和”是中庸思想追求的理想境界。这就是“中庸之道”。

“中庸”强调的一是慎独自修，二是忠恕宽容，三是至诚尽性。慎独自修就是要求人们在自我修养的过程中，坚持自我教育、自我监督、自我约束；忠恕宽容就是要求人们将心比心、互相谅解、互相关心、互不损害、体仁而行，做到“己所不欲，勿施于人”；至诚尽性就是以诚挚之心，持之以恒地感悟、探索、认识和实践“中庸之道”。心诚则“能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育”。①

《中庸》是儒家的行为准则，创作目的是为了处理社会中人与人之间的关系，防止和化解人与人之间的矛盾冲突，调和人与人之间的利害关系，以保证社会的和谐。其以修养自身，尊重贤人，爱护亲族，敬重大臣，体恤众臣，爱护百姓，劝勉各种工匠，优待远方来的客人，安抚诸侯等为具体实践目标，通过这些具体实践目标的实现，达到社会安定和谐的理想境界。

《四书》之《论语》大约成书于战国初期，是记载孔子(公元前551－前479年)及孔子弟子言行活动的著述。传说孔子一生有三千弟子，七十二贤哲。孔子去世后，弟子因袭相传，根据记录和回忆，将孔子和其重要弟子的言论、事迹辑录成书，这就是《论语》。

《论语》虽成书于战国初期，但因秦始皇焚书坑儒，到西汉时期仅有

① 朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

口头传授及从孔子住宅夹壁中所得的本子。其时，共有鲁人口头传授的《鲁论语》20篇，齐人口头传授的《齐论语》22篇，从孔子住宅夹壁中发现的《古论语》21篇。

西汉末年，张禹根据《鲁论语》，参照《齐论语》而辑成《张侯论》。东汉末年，郑玄以《张侯论》为依据，参考《齐论语》、《古论语》，作《论语注》，是为今本《论语》。《齐论语》、《古论语》不久亡佚。现存《论语》共20篇，492章，其中记录孔子与弟子及时人谈论之语约444章，记孔门弟子相互谈论之语48章。

《论语》首创语录文体，主要以孔子讲述、孔子答弟子问、弟子相互对话等方式，记录孔子及其弟子的言论、活动。一般一件事一段话，彼此不相连属，内容也没有逻辑关联。《论语》比较忠实地记述了孔子及其弟子的言行，集中反映了孔子关于政治、文化、历史、人生、哲学、宗教等问题的观点，对中华民族的心理素质及道德行为起到过重大影响。

由于《论语》和几千年的中国文化有着血肉联系，历代思想家对《论语》进行了无数的阐释和发挥，并通过自觉与不自觉的灌输，使孔子的思想蔓延到人们精神生活的各个层面，使得《论语》所包含的文化价值大大超出了这本书原初的内涵。

《论语》最主要的思想精神表现为修身养性、克己复礼和仁爱天下。这一基本的伦理哲学思想已经深深烙印在中国人的文化基因之中，并对周边的许多民族和许多国家发生了重要的影响，历来是儒家学说的重要经典。

《四书》之《孟子》是孟子及其学生共同编写而成，记录孟子言行的一部书。孟子（约前372- 前289年）被后世称为“亚圣”，在儒家的地位

仅次于孔子。其实在宋代以前，孟子的地位并不高，在汉代独尊儒术的年代，他的著作《孟子》也只是被列入“经、史、子、集”中的“子”部，与孔子的《论语》被列入“经”部相差很远。但是孟子在宋代地位突然飙升，特别是南宋的朱熹，对《孟子》情有独钟，将其列入《四书》之中，把《孟子》提到了非常高的地位。元、明以后，《孟子》又成为科举考试的内容，更是读书人的必读书了。

和孔子一样，孟子也曾带领学生游历诸国，命运也和孔子一样四处碰壁。所以便回到家乡聚徒讲学，与学生万章等人著书立说。

《孟子》发展了《论语》的语录体，基本采用对话的方式设题辩论。《论语》往往简约含蓄，虽文字洗练但多语焉不详。《孟子》却以详申细述著称，不仅对话精当，而且妙语连珠。孟子善于利用比喻或寓言故事陈说事理，深入浅出，因此所阐述的道理比《论语》要深刻许多。

《孟子》一书，集中体现了孟子的政治思想、哲学思想和教育思想。孟子发展了孔子“仁”的政治思想，以“仁政”的新概念更加具体明确地表达了“仁”的政治目标。他主张统治者应该施仁政于民，以德服人，实行王道而非霸道，减轻税赋以养民生息，发展农业生产以稳定民心，并坚持教化民众，使人人能正心、诚意、修身、齐家，保证国家长治久安。

孟子的“仁政”学说源于他的“性善”说。他对人性的这种观点曾经遭到荀子的攻伐。其实，在儒家的体系中，最具有哲学素养的人是荀子。关于荀子，不在此评述，留待以后专论。孟子因为主张“人性善”，所以认为培养“仁、义、礼、智”只是复归人性而已。但人性虽善，却必得内醒发掘才得以彰显，所以孟子强调只要有“苦其心志”、“劳其筋骨”、“饿

其体肤”的精神，就能养成“浩然之气”。

综合以上对《福乐智慧》与《四书》的简单介绍，我们应该确立了这样的印象：《福乐智慧》与《四书》不仅都在论述修身养性的道德定律，而且都在论证治国安邦的政治定律。

人生活在社会之中，社会性决定了人不是孤立的，决定了人必须融合在群体之中。因此，人的行为不仅仅关乎自己的命运，同样关乎社会群体中其他成员的命运。既然人的行为不是孤立的，那么人的行为只有在不侵害他人利益的基础上才是善的，只有在照顾到其他人利益的基础上才是善的，只有在帮助误入歧途者迷途知返的时候才是善的。基于这样的认识，《福乐智慧》与《四书》都坚定地认为，规范社会，规范人的行为，实际上就是强化人的自觉意识和对社会承担的责任与义务，就是要求人们检点自己，做到与人为善，以诚相待，以减少彼此的不信任带来的社会隔膜，从而克服和消除人与人之间相互欺诈、相互对抗的冲突，使社会处于一种稳定而祥和的状态，以寻求一种社会整体的幸福。

寻求幸福，建立美好的社会，是人类生活与实践的最基本欲求，也是最终极的欲求。从人类脱离动物的那一刻起，人类一直坚定地追寻着幸福的足迹，渴望并且不遗余力地朝理想中的幸福目标奔跑。但是，人类对幸福的渴望与追寻，往往伴随着盲目与偏执。这种盲目与偏执甚至造成不等到达幸福的彼岸就或前功尽弃，或误入歧途，或招致毁灭。原因在哪里呢？就在于人对真实人性缺乏认识和控制。因此，北宋儒学家的“理学”也好，喀喇汗王朝的“智学”也好，都希望通过对“天道”、“天理”的阐释而强调对“人道”、“人性”进行规范的必要。“人道”与“人性”只有符合“天

道”、“天理”，才能中规中矩。

《福乐智慧》的主要思想表现为益智增识、养德修善、济世治国，这一基本的政治伦理哲学思想与儒家的修身养性、克己复礼和仁爱天下的思想，在深层的文化界面上两相重合，具有很强的可比性。

三

这样的巧合总是能够给人带来许多遐想，究竟是喀喇汗王朝的优素甫·哈斯·哈吉甫创作的《福乐智慧》影响了北宋，还是北宋儒学兴起的“理学”思想影响了优素甫·哈斯·哈吉甫？但是，本书所要探讨的不是这样的问题。

本书所要关注的主要问题是，为什么《福乐智慧》和北宋儒学推崇的“四书”产生于它们所以产生的那个时期？在它们所以产生的那个时期，两个不同文化的社会具有怎样的相似性，以及这种相似性给思想家们带来怎样的社会命题，而他们又是怎样处理和解决面临的这些社会问题的？

《四书》合辑的时间是1190年，《福乐智慧》创作的时间是1069年。虽然《四书》合辑的时间比《福乐智慧》的创作时间晚了121年，但是《四书》中的四部著作却早于《福乐智慧》1500多年前就已经成书，只是除了《论语》之外，其他的三部在很长一段时期没有受到特别的重视。

《四书》成为儒家的经典，并且逐渐取代“五经”而成为社会掌握儒家基本精神的必读著作，是在宋代以后，但是《四书》中的思想却是早在春秋战国、甚至春秋战国以前就已经形成并流传了。

儒家学说具有很强的政治伦理色彩，主要关注的问题是人的修养对于社会和谐与国家稳定的关系。所以，儒家学说不仅对中原华夏民族文化的规范和发展具有很强的指导意义，而且对于周边的少数民族的文化规范与发展也具有很强的借鉴意义。

从中国历史上看，在中原文化不断向外传播的同时，东西南北的文化也被交流进来，从而不仅丰富了中原周边民族的文化，也丰富了中原文化自身。文化的融合在不断突破地域限制的同时，中华民族得以诞生，中华文化得以丰富。所以，近世的民族文化历史研究者，提出了一个新的命题，即中华民族具有鲜明的“多元一体”性质,其文化也具有鲜明的“多元一体”色彩。

费孝通说：“中华民族成为一体的过程是逐步完成的。看来先是在各地区分别有它凝聚中心，而各自形成了初级统一体。比如在新石器时期在黄河中下游都有不同的文化区，这些文化区逐步融合出现汉族的前身华夏的初级统一体，当时长城外牧区还是一个以匈奴为主的统一体和汉族相对峙。经过多次北方民族进入中原地区及中原地区的汉族向四方扩散，才逐步汇合了长城内外的农牧两大统一体。”①

这种融合在一定的历史时期具有不同的特点，而且这种融合也不是单向的汉族融合其他民族，还存在其他的民族融合汉族的过程，其中隋唐时期的回纥,及以后发展而成的维吾尔,就融合了一些汉族而逐步壮大。所以，民族的形成以及民族文化的形成，在相互关联的不同民族之间，总是具有

① 费孝通：《中华民族多元一体格局》，31页，北京，中央民族大学出版社，1999。

一种历史的渊源。这就是我们常说的一个民族的文化总是具有多元性质的原因。

回纥在公元7世纪开始在漠北兴起，公元8世纪的时候建立漠北回纥汗国，并与唐王朝保持了亲密的关系，甚至先后有五位唐朝公主嫁与回纥汗国的可汗。回纥汗国还引进不少汉族建筑工人在喀喇巴拉哈逊建筑回纥都城和富贵城等城郭，同时也有不少汉族工匠和商人进入回纥汗国建立工场和贸易商铺。因此，在回纥汗国与唐王朝近100年的交往过程中，古代维吾尔民族与汉民族不仅在血缘上亲密联姻，而且在经济文化上互动交往，彼此之间的影响都是不容忽视的。这种持续百年的影响，在维吾尔民族的文化心理上所造成的积淀，必然会影响到民族文化心理的基本定势。虽然维吾尔后来西迁西域，但是历史上与中原王朝的交往关系所产生的文化互动影响却不可能即刻消失殆尽。

虽然古代维吾尔民族进入西域的当时及以后，在其文化中保留了许多中原儒家文化的因素，但却不能以此来断定《福乐智慧》就是《四书》儒家学说的翻版。

中国儒家学说虽为中国占据统治地位的文化，但并不是一贯如此。除了汉代董仲舒提出“独尊儒术”，儒家学说在一个相当长的历史时期并没有如后来那样高高在上。甚至在唐代，儒家学说被道学和佛学所挤兑，大有被旁落的寂寞，如此才有韩愈等人疾呼重振“古文”的学术革新欲求。即使到了《福乐智慧》产生时期的北宋，“无为而治”的道家学说也一直占据着重要位置，虽然有各路儒学之士重振儒学，但已经与汉代儒学相去甚远。只是到了南宋以后，儒家才完全确立了至高无上的地位，并重新确

立儒家经典，以《四书》之名成为学人的必修课和科举考试科目。而那个时候，《福乐智慧》早已创作完成了。

文化本身并不是一个谜团，所以对文化产生某种迷惑，是因为我们自身对文化的理解还存在某种误区。那么什么是文化呢？关于文化的定义有许许多多，在这里引述一下格尔兹在《文化的解释》中的定义，他定义说："文化是一种通过符号在历史上代代相传的意义模式，它将传承的观念表现于象征形式之中。通过文化的符号体系，人与人得以相互沟通、绵延传续，并发展出对人生的知识及对生命的态度。"[①]实际上文化的涵义可能比这样的注解更为复杂。因为"通过符号在历史上代代相传"中的"符号"的形成，是一个复杂的过程。这些有意义的"符号"究竟是"一转念"形成的，还是经过多少代千锤百炼后形成的；是完全独立于其他民族自我形成的，还是在其他相邻民族的刺激影响下形成的？这些实际的问题并不能从以上的定义中获得解答。既然我们对于自身的文化还缺乏系统的认知，更不用说那些离我们很远或很陌生的文化会带给我们怎样的不知所措。

探讨两种文化之间的某种相似性，仅仅去作文本上的比对当然是远远不够的。因为比对只在统计学上有意义，并不能深入到文化的内核之中。对于文化分析而言，在探求深层文化意义的时候，永远不能离开使人们在方方面面受到制约的来自政治、经济和道德的作用，同时当然也离不开一个民族的生存环境以及周边民族文化的影响与制约。

① 格尔兹：《文化的解释》，60页，上海，上海人民出版社，1999。

四

人类历史的发展，在不同的地区和不同的民族间，有时具有相当令人惊奇的相似性。这种相似性，在文化类型学上被称为母题，在文化人类学上被称为演进模式，而在文化历史学上则被称为共生现象。

虽然不同的研究角度带出了这些不同的概念，但是，都在暗示一种阶段性文化彼此之间的内在关联。这种内在关联是指文化实践过程中所遵循的逻辑基础，通俗地讲，就是人类在面临具体的问题时，寻找最佳的解决方案的基本欲求。当基本欲求具有某种相似性的时候，得出的解决方案也大致相同。

但是，有时我们在考察某种文化相似性的时候会发现，某种相似文化现象的背后，有时还隐藏着许多我们尚未发现的秘密。这种秘密之一，就是它们之间有可能存在的某种隐性接触。文化的发展不是一种孤立的现象，任何民族的文化都不可能在一种绝对封闭的状态下，与另一个同样处于绝对封闭状态下的文化，呈现一种完全相同的文化类型。文化的相互渗透和相互借鉴，是文化类型得以确立的一个基础。尽管有时这种接触和借鉴的痕迹很模糊，但既然将某种文化现象放在一个类型中考察，就很自然会对造成这一相似文化现象的背景进行必要的研究。

这样看来，我们似乎陷入了一种矛盾。一方面强调文化发展的内在逻辑，即独立地对具体的问题得出具体的解决方案；另一方面又强调，这种方案的得出有可能参照了其他文化对解决这一问题所采取的有效办法。

如何解决这一矛盾，是文化历史学家面临的最基本问题，也是最根本

的问题。研究中国各民族之间文化关系的专家扎拉嘎最近提出了一个新的命题，即文化发生与发展的平行互动原则，其目的就是希望建立一个具有普遍意义的文化参照基点和体系，以克服我们在实际的研究中各执一端的片面。

平行互动强调一种平行发展之间的必然联系。“平行意味着两个事物，或者多个事物，乃至无限多个事物，存在某种秩序对应意义上的同时共在，或者单纯时间意义的同时共在。”但是，并不是说任意的两个历时事实，都可以造成一个共时事实。“只有那些存在联系的，存在对应性的两个历时事实，或者处于共存状态下的两个历时事实，才能造成一个共时事实。”①这种联系既是内部的一种逻辑发展，也是对外部刺激与影响的整合。

扎拉嘎强调说：“不同民族文学之间，一方面存在按照各自的包含共同规律的特殊性，按照本民族文化传统的内在辩证法的运动向前发展，另一方面，又存在互相影响形成的互动辩证法运动，于是就形成双向的动态平行关系。因此，平行研究的最佳选择，也许并不是比较那些没有任何直接联系的不同民族文学作品。许多时候，在有影响关系的作品之间，进行双向动态平行研究，也许更值得关注。”②

这样的研究方法，实际上是在文化的多元性与同一性之间架起一座桥梁，让多样性与同一性之间即保持一种特殊性的距离，又兼容同一性的相互关联。

---

① 扎拉嘎：《互动哲学——后辩证法与西方后辩证法史略》，北京，中国社会科学出版社，2007。
② 同①，125页。

《福乐智慧》与《四书》等儒家学说是否有关联，一直是研究《福乐智慧》的一个热门话题。说它是热门话题，一是因为形成于不同民族和不同文化背景之下的这两部著作，在表现的内容上具有“惊人的相似性”。二是对于这样的“惊人的相似性”的解答一直是“仁者见仁，智者见智”，因此引起了许多争议，并因为这些争议而使“话题”更加热门。

争议源于对喀喇汗王朝时期的维吾尔文化与北宋王朝时期的中原文化之间是否存在直接的联系。人们一直试图寻找到有关这两种文化直接联系的证据，特别希望能够在喀喇汗王朝的管辖地域发现诸如《论语》这样的儒家经典著作，但是，收获甚微，相反，却发现了大量的古希腊哲学经典著作和文化遗存。有的学者以此作为一种立论依据，认为将《福乐智慧》与儒家的学说进行比对，并且推断《福乐智慧》有可能受儒家学说影响是一种假设性的臆断，《福乐智慧》受古希腊哲学思想的影响却有据可依。

与此相反的一种意见认为，因为西汉就开始在西域设立西域都护，到了唐代更设立安西四镇以统治西域诸国，那么，无论在喀喇汗王朝的管辖领域是否发现儒家经典的文物出土，汉族文化和儒家思想都必然通过驻边官吏和戍边军队的传播，深入到那些地方。儒家思想的传播是不以人的意志为转移的，而《福乐智慧》正是承担起将儒家文化向西方传播的使命，是“东学西渐”的成功范例。

这是两种都存片面性的结论。所以有这样的结论，原因就在于他们要么“平行”互不相容；要么“互动”不能分离，走到了两个极端。

儒家的代表性人物是孔子，但我们在说孔子的思想的时候，也不是说他所表述的思想就是孔子自己的独创，而是说孔子继承和发扬了华夏民族

关于人类社会法则的种种精髓。同样，我们在说优素甫·哈斯·哈吉甫的思想的时候，也不是说他所表达的思想就是优素甫·哈斯·哈吉甫自己的独创，而是说优素甫·哈斯·哈吉甫继承和发扬了古代维吾尔人关于人类社会法则的种种精髓。只是，因为孔子所继承的思想，具有一种较为清晰的参照对象如“六经”和“六艺”，而优素甫·哈斯·哈吉甫所继承的思想缺少明确的参照对象，于是，关于优素甫·哈斯·哈吉甫思想形成的渊源，就成为研究者竞相争揭的谜底。

中亚曾经是连接东西方的必经之路。我们今天的考古发现已经证实，在中亚，不仅中国汉文化源远流长，而且更长时间处在其他文化的侵染之中。大量的印度文化、波斯文化、希腊文化和阿拉伯文化的遗存，向我们证实着，这块世界文明的交汇地，其文化多样性已经使其成为世界文明的博物馆。公元840年，回鹘人西迁，在喀喇汗王朝时期，中亚的政治文化历史进入了一个新的时期。这种新时期的标志就是中亚的突厥化。中亚突厥化的进程在喀喇汗王朝的伊斯兰圣战的推动下，呈现出一种急风暴雨的迅疾态势，几乎在100年的时间里将过去以雅利安文化为主体的地区变为以突厥-伊斯兰文化为主体的特殊文化圈。[①]这种转变的意义非同小可，不仅仅表现在突厥语民族最终在中亚站稳了脚跟，而且以自己顽强的生命力，将自己的文化移植到这块掺杂着各种文化的土地之上，并渐成主导。

古代维吾尔人接受伊斯兰教，并依照民族生存发展的需要，在民族文化精神的制约下，对伊斯兰文化进行了“为我所用”的改造，形成了新的

① 魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1986。王治来：《中亚简史》，长沙，湖南教育出版社，1986。

维吾尔伊斯兰文化，在伦理道德范畴与伊斯兰教《古兰经》保持了一致性。

已经有许多学者注意到伊斯兰教伦理与儒家伦理具有惊人的相似性。甚至有学者认为，北宋时期儒学向逻辑思辨方向的转化，有可能是受到伊斯兰哲学的影响。实际上，在世界范围内，有关人类行为道德的约律大同小异。人类是社会性的，人与人之间的关系以及个人与社会的关系，是所有民族都不能不认真思考和认真对待的问题。而维持社会和谐的相同目标，使得对人的基本约束也大致相通。

《福乐智慧》正是古代维吾尔人在中亚承担如此重大的历史使命的过程中，为了应对现实的挑战而创作的一部具有指导和规范国家发展和社会完善的理论著作。优素甫·哈斯·哈吉甫很好地将东西方的政治哲学思想融和进维吾尔文化之中，总结人类关于社会发展的经验而提出了古代维吾尔人的主张。因此，武断地判断《福乐智慧》不受中国儒家文化影响，或武断地认为《福乐智慧》只有在接受儒家文化的基础上才能产生的观点，都是不能令人信服的。

鉴于以上种种缘由，本书将采用上编“古代维吾尔与中原的政治文化关系”，中编“喀喇汗智学与北宋儒学”，下编“《福乐智慧》与《四书》”的结构方式。

上编“古代维吾尔与中原的政治文化关系”，主要描述维吾尔民族文化的发展过程以及在民族文化发展过程中与汉民族文化的交融关系。中编“喀喇汗智学与北宋儒学”，主要描述为什么《福乐智慧》和北宋儒学倡导的《四书》产生于它们所以产生的那个时期？在它们所以产生的那个时期，两个不同文化的社会具有怎样的相似性以及这种相似性给思想家们带来怎

样的社会命题，而他们又是怎样处理和解决面临的这些社会问题的？下编“《福乐智慧》与《四书》”，主要以文本对比的方式将《福乐智慧》与《论语》、《大学》、《中庸》、《孟子》进行比对，从中分析它们所表述的思想之间的相似与差别。希望通过回顾维吾尔民族与汉民族的政治与文化关系，为人们判断维吾尔文化的形成提供外在的关联；通过回顾喀喇汗王朝的社会现实，以及维吾尔民族在文化上的努力，为人们判断维吾尔文化特征提供内在的逻辑线索。

上编

古代维吾尔与中原的政治文化关系

第一章　争雄漠北，结好中原

第一节　从漠北建立回纥汗国开始说起

维吾尔族先民作为独立的政治力量登上历史的舞台，并且采取与中原王朝密切合作的政治谋略，是从漠北回纥汗国的建立活动开始的。在此之前，古代维吾尔人一直在叶尼塞河流域与贝加尔湖流域广袤的草原上四处迁徙，流踪不定。

在突厥汗国时期，古代维吾尔人成为这个庞大帝国的附属，并在漠北相对稳定地居住下来。虽然相对此前的生活多了一些稳定性，但遭受奴役与压榨的痛苦，使古代维吾尔人不甘心总是委屈求全。所以从时健开始，古代维吾尔人在漠北开始走上试图摆脱突厥汗国的自立道路。

时健是当时维吾尔部落联盟的酋长，主要政治活动在唐（618~907 年）605 年到 617 年。这时的突厥汗国因为自己内部的政治斗争已分裂为东、西两个政权。这两个政权相互攻伐，不相统一。西突厥政权主要的势力范

围在金山（阿尔泰山）以西，东突厥汗国的势力范围在漠南和漠北。所谓漠南是指长城以北古时候称塞外的地域，由于处于大漠戈壁之南，所以称漠南。而处于大漠戈壁之北的区域，自然便称漠北。漠南与漠北被一片辽阔宽广的大漠戈壁所分隔，地域十分辽阔。古代维吾尔人主要居住在漠北，所以直接受到东突厥汗国的控制与盘剥。

一说到漠北，在今人的印象中，那里似乎总是与苍茫无际的荒漠与草原联系在一起，人烟稀少，物种凋敝，远离文明而闭塞荒蛮。其实，那里曾经有过辉煌，充满激情。但历史已经更迭，世事已经发生了巨大变化，辉煌已经成为历史，激情已化作烟云。留给我们今天的只是显示昔日辉煌与激情的残垣断壁。只有绵延不绝的杭爱山以及在杭爱山的脚下飘逸的鄂尔浑河，依然悠闲地按照自己的意愿，恣意地摇摆着自己长长的身躯，在茫茫草原中蜿蜒穿行。

在古代，漠北是中国北方游牧民族的政治大舞台，相继有匈奴、柔然、鲜卑、突厥、回纥、契丹、蒙古等民族在那里发端壮大，并从那里向世界四方炫耀自己的武功。

“维吾尔”(Uighur)在中国历史上被音译为回纥、袁纥、韦纥、乌纥此译名是元代用所用等。据有关专家的研究考释，回纥的音译名称最早出现于史书中是在公元4世纪末的《魏书》中。[①]

有关“维吾尔”的含义，11世纪的维吾尔著名学者马赫穆德·喀什噶里在《突厥语大辞典》中解释说：“祖勒凯尔乃因(亚历山大大帝)逼近回鹘汗国时，突厥可汗派了四千人去迎战，他们帽子的两翅就像鸢的翅

① 杨圣敏：《回纥史》，长春，吉林教育出版社，1991。

膀，他们向后射箭和向前射箭同样娴熟。祖勒凯尔乃因对此异常惊奇。并说道：‘Inan huźhurənd，他们是自食其力者，不仰赖他人的；野牲逃不出他们的掌心，他们随时都可猎取野牲果腹。’从此，他们就被称为‘huźhur’。”后来衍为Uygur Uighur。即“自食其力”之意。[①]

另外，波斯史学家霍加·拉施德·爱丁在《史集》中，对“维吾尔”族名讲了一个传说：“诺亚子亚菲斯子狄巴库依子喀喇汗之子乌古斯，因欲奉一神，其族人以兵来攻。乌古斯曾率一部分近族与之战，败之，取数地，而成一强国之主，遂大会诸将及上卒而奖之，授来援之族人以畏兀儿之号。畏兀儿者，为‘联合’、‘结合’、‘团结协助’之意。此名遂为其后任之称”。[②]

这些都是传说，现在没有办法寻根考据，但“自食其力”、“团结协助”却在深层的文化内涵上，表明了古代维吾尔人的民族自觉和政治抱负。从某种意义上说，这种民族自觉和政治抱负，正是一个民族觉醒的鲜明标志。所以当时健开始成为维吾尔部落联盟的首领，领导古代维吾尔部落联盟开始寻求在漠北的独立话语权和生存权的时候，正是在实践这种民族自觉和政治抱负。

在时健之前，古代维吾尔一直处于比较松散的状态，虽然不停地与东突厥汗国争斗，但总是以失败告终。而在时健的时代，由于东突厥汗国内部出现分裂，中原隋王朝乘机向东突厥汗国发动攻势，并派使节到漠北寻求维吾尔等部从北面夹击，结果取得了意想不到的成功。东突厥汗国在隋

① 麻赫默德·喀什噶里：《突厥语大辞典》，北京，民族出版社，2002。
② ［波斯］拉施特：《史集》第一卷，北京，商务印书馆，1992。

王朝和维吾尔等部的联合夹击下，完全陷入混乱之中。

联合的效果不仅令人鼓舞，而且维吾尔从中感受到，欲在漠北成就霸业，与中原王朝的政治外交关系至关重要。

这样一种感受很快便被印证。由于隋王朝受到唐王朝的颠覆，中原内乱而使已经奄奄一息的东突厥汗国又有了新的转机。古代维吾尔人由于缺乏来自中原的支援而重新回到被东突厥汗国奴役的境地。

但这样的局面没有多久，维吾尔人又发现了机会。由于短命的隋朝被唐王朝代替，而唐王新朝初立，百废待兴，东突厥汗国乘乱挥军南下，以漠南为基地，大肆攻击中原，漠北又成真空。

此时，时健去世，他的儿子菩萨承袭父职，成为古代维吾尔部落联盟的新首领。菩萨“材勇有谋，嗜猎射，战必身先，所向辄摧破，故下皆畏附”①。后来，有历史学家因为他的名字而推测他可能是个佛教徒，即便不是，也是对佛教抱有好感的人。

菩萨的才能胜过其父时健，更何况他还受到母亲乌罗浑的辅佐。乌罗浑不是等闲妇人，史载称其“性严明，能决平部事”②。看来是一位威严而公正，极富政治头脑的人物。因为她的特殊地位、特殊才能和在维吾尔部落联盟中的特殊影响力，她的儿子菩萨得以自称“活颉利发”。此种称号至今尚难准确找到合适的官职对应，但显然表明这个称号具有统领漠北诸部落的性质。627年，菩萨以5000骑兵重创突厥10万大军，稳固了在鄂尔河流域的地位。在菩萨的领导下，古代维吾尔部落联盟把漠北牢牢控制

① 《新唐书》，北京，中华书局，1975。
② 同①。

在自己的手中，使得东突厥汗国失去了对漠北的实际控制权。

由于东突厥汗国与唐王朝的对决，不仅首先丢掉了漠北这个大后方，而且因为后方的失控而使得东突厥汗国在与唐王朝的对决中彻底落了下风，结果在630年的时候被唐王朝打败而灭亡。

菩萨虽然足智多谋，与东突厥汗国的抗争取得了胜利，但却在东突厥汗国灭亡后一时无力立国。而一直虎视眈眈、静观时事变换的薛延陀人乘机填补了东突厥汗国灭亡后漠北权力的真空，在原东突厥汗国的辖地建立了薛延陀汗国。

菩萨去世后，他的儿子吐迷度袭位。吐迷度继承了父亲菩萨联合中原、争霸漠北的政治路线，继续采取与中原王朝密切关系、相互支援的政策，从漠北向漠南不断配合唐王朝的由南而北争夺漠南控制权的战争。646年，吐迷度率军一直打到漠南的云中（今山西大同），杀薛延陀汗国多弥可汗，唐军乘机出兵夹击，将薛延陀汗国逐出漠南，薛延陀汗国灭亡。

经过与东突厥汗国和薛延陀汗国的两次大的政治较量，维吾尔部落联盟的政治势力和军事实力都获得空前的提高。这两次大的政治较量的成功，都是维吾尔部落联盟与中原唐王朝相互协力的结果。因此，虽然此时的维吾尔部落联盟已经成为漠北和漠南最强大的力量，但吐迷度并未马上实施建国计划，而是率领部落联盟的各酋长到灵州（今宁夏灵武）去拜谒唐太宗李世民。

当时李世民正在灵州视察，他们对李世民说："延陀不事大国，以自取亡，其下麇骇鸟散，不知所之。今各有分地，愿归命天子，请置唐

官。"[1]李世民答应了他们的请求，在漠北设置六府七州，以部落大小各领其职。古代维吾尔领瀚海都督府，吐迷度为怀化大将军兼瀚海都督。

647年，唐朝军政撤出漠北，将漠北的治理交给维吾尔部落联盟的各个府州。为了消弭松散的部落联盟给漠北地区造成的混乱，吐迷度开始筹划建立回纥汗国。他自称可汗，并依照过去突厥汗国的官制，设立官职，使得当时的漠北存在两种不同的官吏形制。一方面各部首领有唐朝都督、刺史的官号，另一方面又兼有设、叶护、俟利发等突厥官号。唐朝认可这种羁縻自治的政权形式，只要不犯边，和平共处，彼此就相安无事。

但是这样的努力只是刚刚开始，648年，吐迷度就被他的侄子乌纥所杀，古代维吾尔立国的计划因此中断。中原唐王朝不能容忍这种叛乱，因此出面干涉，设计诱杀了乌纥，封吐迷度的儿子婆闰为左骁卫大将军、大俟利发、瀚海都督。因为得到中原唐王朝的大力支援，漠北的局面安定下来。

此后，漠北的古代维吾尔人与中原唐王朝的关系日益紧密，并成为唐王朝西灭西突厥、东灭高丽国的军事主力。维吾尔以"其俗骁强"、"善骑射"的骑兵为唐军的先头部队，战龟兹、俘车鼻国王、伐高丽、陷平壤，东西驰骋，所向披靡。因此，在婆闰时期，维吾尔与中原唐王朝的关系达到了前所未有的亲密。

但是，由于连年帮助唐王朝东征西讨，征途遥远、粮草自筹，使得维吾尔人不堪重负。而唐王朝对属藩只知索取，不思养护，从而在古代维吾尔社会不断滋生着对唐王朝不满的情绪。但是在婆闰的干预下，维吾尔人虽与唐朝时有摩擦，但总体上还保持着比较平静的状态。

① 《新唐书》，北京，中华书局，1975。

可是到了661年，婆闰去世，比粟毒代领其众，情形就发生了变化。维吾尔部落联盟与唐王朝的摩擦不断加剧，冲突事件时有发生。为了遏制维吾尔部落联盟的离心倾向，武则天命令唐朝军队进入漠北进行讨伐，大开杀戮，使维吾尔部落联盟蒙受巨大损失，不得不分散躲避，使得已经成型的部落联盟濒临溃散。但讨伐漠北也使唐王朝付出了巨大的代价，虽然暂时平定了漠北局势，实际上得不偿失。

由于武则天的武力威慑政策，使得漠北表面上如一湖静水，实则暗流湍动。薛延陀的余势乘机发难，669年唐王朝不得不征调落户漠南的昔日东突厥汗国的兵丁前去讨伐。不想，这又滋养了这些亡国者的复国企图，并在679年宣布脱离唐朝，恢复国号，史称后突厥汗国。

后突厥汗国有一位著名的宰相，叫暾欲谷，精通汉学，熟悉唐朝的政治与军事情况，《旧唐书》中说他“深沉有谋，老而益智”。他制定了许多行之有效的战略战术，利用“快速突袭、打了就走”的游击战术，率领4000骑兵突破漠南与中原的长城分界，攻城略地，直达渤海边，如入无人之境。

此时古代维吾尔群龙无首，在此次唐王朝与后突厥汗国较量的前期，无法给予唐王朝以支援，因此唐王朝独立抵挡，接连败北。在这种情形下，古代维吾尔部落联盟出现了一位新的首领，叫独解支，开始自称可汗，率领古代维吾尔部展开对后突厥汗国的抵抗运动，并派使节到唐王朝和契丹，提出三方联合共同对付后突厥汗国的战略主张。但是后突厥汗国的宰相暾欲谷深谋远虑，识破了古代维吾尔的企图，先发制人地向古代维吾尔和契丹发动攻击。独解支不敌，只好带领部分部众南下归唐，居住在甘肃河西

走廊的地域，并在那里承担起守卫河西的防务重任。

695 年，独解支去世，其子伏帝匐继位，被唐王朝任命为河西经略副使兼赤水军使，同时世袭瀚海都督官职。此时的古代维吾尔部落联盟南北分散，留在漠北的大部受到后突厥汗国的管制，进入唐朝境内的伏帝匐实际上具有流亡政府的性质。所以到了 715 年，唐王朝决定解决后突厥汗国的时候，便要求伏帝匐率领在河西防务的维吾尔人回到漠北，重整余部，与唐王朝形成南北之势，夹击后突厥汗国。于是，历史上维吾尔与唐王朝的密切军事合作又进入了一个新时期。而这个新时期的开始，也就预示着后突厥汗国灭亡的开始。

经过 20 多年的拉锯战似的较量，后突厥汗国露出了衰亡的征兆，而维吾尔部落联盟则日益强大，并形成了更加紧密的关系。古代维吾尔人立国的时机已经成熟。此时古代维吾尔部落联盟的首领已是骨力裴罗，他在 743 年攻杀后突厥汗国的乌苏可汗，并在次年，也就是 744 年，宣布自己为骨咄禄毗伽可汗，正式建立了回纥汗国。这是维吾尔先民历史上建立的第一个国家政权，标志着维吾尔先民以独立的政治力量进入新的民族发展阶段。

维吾尔先民自时健组成部落联盟起，到骨力裴罗建立回纥汗国，历时 140 年。其间兴盛衰落、大起大落，都和中原王朝的亲疏密切相关。和则俱荣，伤则俱败，这是古代维吾尔通过 100 多年民族形成与发展的历史获得的经验和教训。因此，在其后的回纥汗国的经营政治过程中，始终坚持与唐王朝睦邻友好的外交政策，使得漠北回纥汗国成为中国历史上与中原王朝关

系最为融洽的少数民族政权。

回纥汗国建立以后，并没有将国家与中原唐王朝对立起来，而是依然坚持以往的亲善中原的政策，希望与唐王朝保持和睦的从属关系。所以，在建国后第二年，即745年，骨力裴罗遣使到长安，向唐玄宗请求册封。唐玄宗答应了他的请求，册封他为怀仁可汗，正式承认回纥汗国。从此，回纥汗国“东及室韦，西金山，南控大漠，尽得古匈奴地”①。

回纥汗国立国不久，开国可汗骨力裴罗于747年去世，他的儿子磨延啜袭位，号葛勒可汗。在葛勒可汗上任不久，唐玄宗天宝十四年(755年)，唐王朝平卢、范阳、河东节度使安禄山和部将史思明，借口宰相杨国忠因私结党、昏乱国事，起兵叛乱，很快攻占了唐王朝东西两都长安和洛阳，并先后称帝。“安史之乱”动摇了唐王朝的根基，唐玄宗也慌不择路地逃向四川，半路上因为军队对唐玄宗宠幸杨贵妃、耽于酒色而误国十分不满，在马嵬坡逼迫唐玄宗杀死杨贵妃。这个时候，唐玄宗的儿子李亨看到父皇逃向成都，便在宁夏灵州登基，是为唐肃宗，取代唐玄宗发布抵抗命令。

但是，因为安禄山和史思明的叛军士气正旺，攻城略地，所向披靡。唐王朝的军队已成溃态。唐王朝危在旦夕。

这个时候，有人想起一直帮助唐王朝的漠北回纥汗国，提议向回纥汗国发出求救请求，希望他们能够出兵援手，帮助唐王朝度过危难。

于是唐肃宗派敦煌王李承寀和大将仆固怀恩为特使，前往漠北向回纥汗国求援。仆固怀恩是回纥汗国仆固氏族人，时任唐朝朔方左兵马使。仆

① 《新唐书》，北京，中华书局，1975。

固氏是回纥汗国的望族，其女子多与药罗葛氏的可汗联姻。仆固怀恩的妹妹就嫁给骨力裴罗做妻子，是回纥汗国的首任可敦（王后）。仆固怀恩的女儿则嫁给牟羽可汗，成为这位回纥汗国最著名可汗的可敦。

唐朝特使到了鄂尔浑河回纥汗国的可汗驻地。葛勒可汗很高兴，不仅将自己妻子的妹妹许配给敦煌王李承寀，而且提出希望自己也能够与唐王朝联姻，并派使节随李承寀回去向唐肃宗表达了这个意愿。[①]

看来，葛勒可汗是把请婚作为出兵的一个条件。而此时的唐肃宗别无选择，只能答应。于是，葛勒可汗派他的儿子叶护领骑兵4000人，驰往中原，助唐讨逆。“肃宗宴赐甚厚，又命元帅广平王见叶护，约为兄弟，接之颇有恩义”。[②]唐肃宗对于回纥汗国能够出兵援助感到十分兴奋。

在古代维吾尔骑兵的帮助下，唐军很快从被动中扭转了局面，收复了长安和洛阳等地。唐肃宗在长安隆重迎接叶护的凯旋，并发表了热情洋溢的感谢之辞：“功济艰难，义存邦国，万里绝域，一德同心，求之古今，所未闻也”。“以可汗有兄弟之约，与国家兴父子之军，奋其智谋，讨彼凶逆。一鼓作气，万里摧锋，二旬之间，两京克定。力拔山岳，精贯风云。蒙犯不以辞其劳，急难无以踰其分。固可悬之日月，传之子孙，岂惟裂土之封，誓河之赏而已矣”。[③]

从此，回纥汗国与唐王朝建立了一种极为默契和友好的睦邻关系。

---

①《旧唐书》，北京，中华书局，1975。
②~③：同①。

第二节　回纥汗国与唐王朝的甥舅关系

历史上，漠北回纥汗国与唐王朝一直保持着密切的关系。这种密切的关系因为和亲而更加得到了巩固。和亲不仅加强了回纥与中原的政治同盟，更加直接地促进了两个民族的文化交流，而且增进了两个王朝的统治集团在血缘上的融合。所以，回纥汗国一直声称自己与中原唐王朝是一种甥舅关系。

俄罗斯图瓦共和国俄蒙边界处有一个小湖，叫捷列霍尔湖。在湖的一个小岛上耸立着一座古城堡遗址，那就是波尔巴任古城堡遗址。城堡最初于1891年被发现，苏联考古学家曾在20世纪五六十年代对此处进行过考古挖掘，但一直未能揭开城堡主人身份的谜团。

2007年5月，俄罗斯组织了由100多名专家和600多名大学生组成的考古队，对这个城堡遗址进行了4个月细致的考古发掘工作，最终确定这座城堡是一千二百四十多年前回纥汗国的一个避暑山庄，是葛勒可汗为迎接唐朝宁国公主而给她修建的行宫。

公元758年，乾元元年的秋天，唐肃宗李亨让他的弟弟汉中郡王李瑀为册命使，侄子右司郎中李巽为礼会使，尚书右仆射裴冕为送亲使，组成浩浩荡荡的送亲队伍，把自己的幼女宁国公主送到了塞外。

唐肃宗没有食言，在收复京都后，将自己的爱女封为宁国公主，嫁与葛勒可汗。此举开创了中原王朝以皇帝亲生女践行和亲政策的先河。此前中原与周边少数民族政权的和亲，都是以皇帝宗室之女，而绝不肯将皇帝

亲生女外嫁异邦。

在《新唐书·回鹘传》中，记录了这段送亲感人的一幕。“帝饯公主，因幸咸阳，数尉勉。公主泣曰：‘国方多事，死不恨。’”[①]虽然和亲是不得已的外交筹码，但是宁国公主以国家为重，义无反顾地踏上了出塞之路。在她身边还有一位陪嫁的从女，身份竟然是荣王李琬之女。唐肃宗李亨亲自跑到咸阳为自己的女儿和侄女送行，虽然表面上不断地劝慰自己的爱女，但内心的伤感还是溢于言表。《旧唐书·回纥传》就有“上流涕而还”的描写。

葛勒可汗对于据说容貌娇美的宁国公主一见倾心，大兴土木为她修建了波尔巴任城堡。城堡建于一个环水的半岛上，三面是群山，一面是森林，环境幽静，景色优美。城堡的外墙有 9 米厚，8.4 米高，完全按照当时流行的建筑方法进行建造，优越的地理位置和坚固的城墙都使城堡变得异常坚固。后来，经过战争的破坏被焚烧摧毁。现在，由于湖水水面上升，半岛成为完全的小岛，城堡遗址成了水中央的建筑。

城堡的建筑形制很特别，很像中国唐代长安城的一角。在此发现的方形建筑物地基、与建筑物正面相连的成对楼梯、立式梁结构、支撑屋顶的雕花顶梁结构、陶制瓦片，以及绘有兽面图案的赤陶浮雕等遗迹，都很鲜明地保持着中国唐代的建筑特色。

很显然，葛勒可汗煞费苦心地想给宁国公主一个惊喜，让她在离开长安长途跋涉之后，在大漠的深处减少陌生与孤独的感觉。因此，他选择了距离回纥汗国首都两天路程的这个地方，修建了宁国宫主的行宫。

① 《新唐书》，6116页，北京，中华书局，1975。

因为有拯救唐朝的功劳，所以葛勒可汗只看重宁国公主的到来，并没有把汉中王李瑀放在眼里，甚至要求这位皇帝派来的册命大使给自己跪拜。

李瑀不拜而立，葛勒可汗很生气："两国主，君臣有礼，何得不拜？"

李瑀回答："唐天子以可汗有功，故将女嫁于可汗结姻好。比者中国与外蕃亲，皆宗室子女，名为公主。今宁国公主，天子真女，又有才貌，万里嫁与可汗。可汗是唐家天子女婿，合有礼数，岂得坐于榻上受诏命耶！"[①]

葛勒可汗有些惭愧，起身奉诏，接受了"回纥英武威远毗伽可汗"的册命。

同样的事件，在回纥汗国的《磨延啜碑》中却是这样记录的："他(汉中王李瑀)来到此地，把其二女作为献礼。……他说，我对于你的话将不违背，我将不做错事。"[②]很显然，在回纥的汗庭上，李瑀对于葛勒可汗的威严心有余悸，并不是那样大要威风的。

但是，宁国公主的到来，还是给回纥汗国带来莫大的惊喜，《旧唐书·回纥传》中说："翌日，册公主为可敦，蕃酋欢欣曰：'唐国天子贵重，将真女来。'"葛勒可汗更是兴奋异常，将李瑀带来的礼物全部分给了手下，让他们一起和自己分享快乐。

不幸的是，葛勒可汗在与宁国公主结婚一年后病故了，因为没有子嗣，回纥汗国听任宁国公主返回了唐朝。

但是，作为宁国公主陪嫁的那个宗室之女，也就是荣王李琬之女，却

---

① 《旧唐书》，北京，中华书局，1975。
② 王静如：《突厥文回纥英武威远毗伽可汗碑译释》，见《突厥与回纥历史论文选集》下册，北京，中华书局，1987。

留在了回纥汗国，被称为“小宁国公主”，并且做了继位者牟羽可汗的妻子，给牟羽可汗生了两个儿子。小宁国公主对于牟羽可汗的影响无疑是很大的。虽然没有留下任何有关这位公主如何辅佐牟羽可汗的史料，但是，依据一般的逻辑推论，身为可汗妻子的小宁国公主，在国家与家庭的事务中，都是一个举足轻重的角色。

回纥社会的妇女地位比中原唐王朝的妇女地位要高，因为游牧的经济结构，使得妇女一方面承担着很重要的狩猎放牧劳动和主持家务，另一方面则因为男子时常外出作战，留守的妇女几乎要保证所有的事务都能够照常进行。这些因素客观上造就了回纥妇女一种特殊的自决能力，而这种能力也被更多地使用到对国家事务的管理之中。

而“回纥汗国的可敦都别为帐落，自有一套官署随从，并有一定发号施令的权力。在汗国中，甚至还有单独的可敦城，可见其权位之重。这一方面和游牧社会妇女地位较高的情况是相应的，另外，回纥可敦往往有政治背景。”①

牟羽可汗的另外两个可敦是一直生活于中原的回纥女子，她们均是服务于唐朝的回纥人仆固怀恩的女儿。仆固氏是九姓回纥中的一姓，一直与回纥王族药罗葛氏结为姻缘，其家族在回纥的势力盘根错节。仆固怀恩的两个女儿相继嫁给牟羽可汗，长女为光亲可敦，次女为继室。

仆固怀恩精通汉学，武艺超群，作为唐代的大将，在平定安史之乱中建功殊伟，仅次于中兴名将郭子仪，为极少数以外姓封王者之一。虽然后来起兵反唐，但在《新唐书·叛臣传》中，却对他多有褒辞，为其被迫反

① 杨圣敏：《回纥史》，106页，长春，吉林教育出版社，1991。

叛开脱。他的女儿既然出身名门，自然文化修养非同一般。

在牟羽可汗的身边，一下拥有三个汉学才女，这应该是他成为回纥汗国最具文明色彩的可汗的重要原因之一。

牟羽可汗是回纥汗国的第三任可汗，更是对古代维吾尔历史和文化做出突出贡献的一位可汗。在他的任期内，不仅帮助唐朝平定了史思明的儿子史朝义之乱，而且在洛阳携归四位摩尼僧回到漠北，在回纥汗国传播摩尼教。经过牟羽可汗的努力，回纥汗国“熏血异俗，化为蔬饭之行；宰杀邦家，变为劝善之国”。①

虽然摩尼教在回纥汗国建立之前就传入了中国内地，但传教困难，生存艰难，从未建立或拥有过固定的传教场所。当摩尼教成为回纥汗国的国教之后，情形就发生了根本性的变化。许多信仰摩尼教的粟特人迁入回纥汗国，成为回纥汗国的属民。他们居住在回纥汗国的各个城市中，主要从事商业。牟羽可汗大兴土木，建造了许多城堡，并修建了摩尼寺庙。公元768年，因为大量的回纥汗国人进入内地经商，应回纥汗国的请求，唐朝破例允许在长安修建摩尼寺庙“大云光明寺”。后来，到了771年的时候，跟随着回纥商人向南方的脚步，大云光明寺也一路建到了荆州、扬州、洪州和越州等地。807年，洛阳、太原也置摩尼寺。于是两京之外，北自太原，南至南昌、绍兴（后至岭南）都有摩尼寺。正是因为牟羽可汗的推行，摩尼教成为唐代外来宗教中除佛教外流行最广的宗教。牟羽可汗的文化之功，不仅惠及回纥，而且波及唐朝。

牟羽可汗大胆吸收外来文化，大刀阔斧地进行了一系列政治、宗教改

① 《九姓回鹘可汗碑》。

革，如奖掖摩尼教、毁废巫教神像、裁黜巫师、重用粟特人理财襄政等。这些改革虽然促进了回纥社会的发展、进步，却损害了保守势力的既得利益，由此亦引发了种种社会矛盾，并最终导致了宰相顿莫贺的政变夺权。

这个历史事件在《新唐书·回鹘传》是这样表述的："德宗立，使中人告丧，且修好。时九姓胡劝可汗入寇，可汗欲悉师向塞，见使者不为礼。宰相顿莫贺达干曰：'唐，大国，无负于我。前日入太原，取羊马数万，比及国，亡耗略尽。今举国远斗，有如不捷，将安归？'可汗不听。顿莫贺怒，因击杀之，并屠其支党及九姓胡几千人，即自立为合骨咄禄毗伽可汗，使长建达干从使者入朝。"①

顿莫贺是牟羽可汗的从父兄，他掌握了回纥汗国的大权后，马上派人到长安向唐德宗李适报告了政变的事情，不久，又向德宗发出了和亲的请求。

德宗原来想不答应，宰相李泌劝解指出：回纥与唐朝的交往对双方都是有利的。回纥不仅强盛雄踞漠北，而且先帝与回纥葛勒可汗订立过盟约。牟羽可汗在洛阳抢掠，也是事先双方有约："土地、人众归我，玉帛、子女予回纥。"现在的新可汗请求和亲，必举部南望，陛下如不答应，其怨必深。于是，德宗将自己亲生的第八女咸安公主嫁给回纥为可敦，册顿莫贺为长寿天亲毗伽可汗。

贞元四年(788年)，回纥长寿天亲可汗迎接咸安公主成婚。咸安公主在回鹘汗国生活了21年，她先后按回鹘的嫂弟收继婚制嫁给长寿天亲、忠贞、奉诚及怀信可汗。这四位可汗均接受了唐朝的册封。尽管回鹘政权在这一期间政变频繁，又发生了阿跌氏族的怀信可汗取代旧可汗药罗葛氏

---

① 《新唐书》，北京，中华书局，1975。

族的禅让式政变，而咸安公主的可敦地位始终保持着。她在回鹘汗国中很受尊重，直到元和三年(808年)病死。可以说她将整个一生都献给了唐朝与回鹘的和亲友好事业。

咸安公主不仅在回鹘社会受到尊敬，而且在唐朝同样受到尊敬。唐代诗人白居易曾写诗《阴山道》来咏赞她：

阴山道，阴山道，纥逻敦肥水泉好。每至戎人送马时，道旁千里无纤草。草尽泉枯马病羸，飞龙但印骨与皮。五十匹缣易一匹，缣去马来无了日。养无所用去非宜，每岁死伤十六七。缣丝不足女工苦，疏织短截充匹数。藕丝蛛网三丈余，回鹘诉称无用处。咸安公主号可敦，远为可汗频奏论。元和二年下新敕，内出金帛酬马直。仍诏江淮马价缣，从此不令疏短织。合罗将军呼万岁，捧授金银与缣彩。谁知黠虏启贪心，明年马多来一倍。缣渐好，马渐多。阴山虏，奈尔何。

唐朝与回鹘和亲的第四位公主是唐宪宗的亲生女儿永安公主，据说她是一位性格内向的“冷美人”，在唐宪宗的几个女儿中，恬静如水，始终保持着与世无争的姿态。

回鹘保义可汗多次派遣使者要求继续和亲，唐宪宗起初因为财政拮据，担心无法负担昂贵的婚礼费用，没有立即应允，但后来还是答应了保义可汗的请婚要求。《旧唐书·回纥传》对此是这样解释的：“回纥自咸安公主殁后，屡归款请继前好，久未之许。至元和末，其请弥切，宪宗以北虏有勋劳于王室，又西戎比岁为边患，遂许以妻之。”[①]

经过考虑，唐宪宗终于在元和末年答应将亲生女儿永安公主许嫁回鹘

① 《旧唐书》，北京，中华书局，1975。

保义可汗。许婚不久，唐宪宗死，保义可汗也病亡，永安公主未出阁而留在了唐土，并出家做了道士。《新唐书·诸帝公主》这样记载："永安公主，长庆初，许下嫁回鹘保义可汗，会可汗死，止不行。太和中，丐为道士，诏赐邑印，如寻阳公主故事，且归婚赀。"[①]

回鹘保义可汗的继位者是他的儿子崇德可汗，唐宪宗的继位者是他的儿子唐穆宗。

父亲没有娶到唐朝的公主，崇德可汗可不想步其后尘，他在即位后立即向同样是刚即位的唐穆宗发出请婚的要求。穆宗答应以自己的妹妹、唐宪宗的第十女太和公主下嫁。崇德可汗派出一个由宰相、都督、公主、摩尼教徒等五百七十三人组成的庞大队伍入朝迎娶太和公主。而在《新唐书·回鹘传》中，这个迎亲的队伍被夸张到由两千多人、两万匹马和千头骆驼组成。"四夷之使中国，其众未尝多此。"[②]至于皇帝不得不"诏许五百人至长安，余留太原。"[③]由此也可以看出，回纥崇德可汗对于这次和亲是何等的重视。

出嫁这天，长安城为之轰动。"穆宗御通化门左个临送，使百僚章敬寺前立班，仪卫甚盛，士女倾城观焉。"[④]场面蔚为壮观。太和公主含泪辞别了故乡和亲人，踏上了北去之路。唐代诗人杨巨源有《送太和公主和蕃》描写这段历史："北路古来难，年光独认寒。朔云侵鬓起，边月向眉残。芦井寻沙到，花门度碛看。薰风一万里，来处是长安。"

---

①《新唐书》，北京，中华书局，1995。
②~③：同①。
④ 《旧唐书》，北京，中华书局，1975。

送亲的队伍从唐朝都城长安到回鹘都城喀喇巴拉哈逊，大约要走半年的时间。崇德可汗在自己的宫殿等得心急火燎。“公主出塞，距回鹘牙百里，可汗欲先与主由间道私见。”太和公主距离都城还有百里，崇德可汗就想偷偷地与她幽会。但是陪同公主的唐朝特使胡证大将军不同意。胡证说：“天子诏我送公主授可汗，今未见，不可先也。”[①]意思是说，没有举行正式的婚礼，即使是崇德可汗，也不能见未婚妻太和公主。

崇德可汗没办法，只好等到太和公主到达，并按照唐朝的规矩如期举行隆重的婚礼。“可汗升楼坐，东向，下设毳幔以居公主，请袭胡衣，以一姆侍出，西向拜已，退即次，被可敦服，绛通裾大襦，冠金冠，前后锐，复出拜已，乃升曲舆，九相分负，右旋于廷者九，降舆升楼，与可汗联坐，东向，群臣以次谒。”[②]各种大礼都行完了，太和公主也就真正地成为回鹘的新可敦了。

陪同太和公主到回鹘汗国的唐朝大臣，在漠北一直陪伴着她熟悉回鹘的生活，直到公元822年的秋天这些大臣必须回到长安向唐穆宗复命。太和公主以回鹘可敦的身份安排了一个隆重的欢送仪式，并让他们给自己的哥哥唐穆宗和姊妹们带去了丰盛的礼物。

这一时期的回鹘汗国，在政治上总是处于一种极不稳定的状态。崇德可汗与太和公主成婚后才两年多便去世了。太和公主有机会回到长安，但是她放弃了，选择留在回鹘，并向唐朝派出了使臣，通报崇德可汗去世的消息，并征求册封新的可汗的诏书。

---

①《新唐书》，北京，中华书局，1975。
② 同①。

公元825年的春天，被派来传递认可新可汗诏书的唐朝使臣来到回鹘，并带来与回鹘“马绢贸易”中拖欠的款项“50万匹丝绸”，于是崇德可汗的弟弟彰信可汗即位，太和公主又成为这位新可汗的可敦。

公元832年，彰信可汗又去世，特勒可汗即位，太和公主又成为特勒可汗的可敦。

此后的几年，回鹘汗国发生大灾难，先是连年饥荒，接着瘟疫大做，然后便发生了内乱，回鹘国内四分五裂。公元840年，黠戛斯人在回鹘内奸的引导下，发兵十万，攻人回鹘，盛极一时的回鹘汗国转瞬崩溃。

黠戛斯人俘获了太和公主，本想以此向唐朝邀功，但在送太和公主归唐的途中，为回鹘残部乌介可汗救出。当乌介可汗奉公主南徙至唐朝边境寻求帮助时，唐王朝见其衰败若此，便趁机出兵绞杀，南迁的这支回鹘残部溃败逃散，消失于历史记录之外而不知踪影。

公元843年，太和公主回到了长安，唐武宗派人前去安慰，表彰了她为国家所做的贡献，并晋封她为安定长公主。唐代诗人李频有诗《太和公主还宫》，“天骄发使犯边尘，汉将推功遂夺亲。离乱应无初去貌，死生难有却回身。禁花半老曾攀树，宫女多非旧识人。重上凤楼追故事，几多愁思向青春。”

漠北回纥汗国96的历史，前后有五位唐朝公主与之和亲，她们分别是宁国公主、小宁国公主、咸安公主、永安公主和太和公主，其中除了永安公主因为保义可汗去世而未能成行之外，其他四位公主都远行塞外，随回纥汗国可汗在漠北定居。

这些受过良好教育的皇家公主，以她们特有的身份，潜移默化地将中原的文化传播到回纥汗国。而回纥汗国的可汗，为了宠幸这些公主，也采取了许多文化上的措施，以使她们在遥远的漠北，依然能够感受到中原的文化氛围。

漠北古代维吾尔汗国立国前后 96 年，唐朝北部边境因之有了 96 年的平静。

第三节　中原文化对回纥文化的影响

唐王朝对周边少数民族政权实行的较为平等和亲善的民族政策，促使了民族之间文化的广泛交流。由于当时漠北回纥汗国控制漠北和西域，成为唐王朝北部和西北部的忠诚盟友，不仅为唐王朝的政权稳定和社会发展提供了有效的保护，而且也因彼此之间密切的关系而使双方在经济上和文化上的相互促进达到了新的高度。

唐王朝与以前的中原王朝最显著的特征是，其皇室的血统是胡汉族混血，是民族融合的后代。甚至宋代朱熹断言“唐源流出于夷狄”。[①]不管是胡汉混血，还是纯粹出于夷狄，起码我们知道唐太宗李世民的奶奶和母亲都是鲜卑人，而李世民的妻子同样是鲜卑人。单就这三代而言，一半的胡人血统是没有任何疑问的。因为有这样的民族融合背景，所以“李唐一族之所以振兴，盖取塞外野蛮精悍之血，注入中原文化颓废之躯，旧染既

① 黎靖德：《朱熹语类》卷一一六，北京，中华书局，1986。

除，新机重启，扩大恢张，遂能别创空前之世局。故欲通李唐一代三百年之全史，其氏族总是实为最要之关键”。[①]唐王朝对于少数民族及其文化表现出的特殊亲情以及少数民族文化得以顺畅进入中原，并对中原文化产生重大影响，恐怕与其皇族的少数民族血统有着密切的关系。

因为唐王朝的这种特殊性，回纥汗国在与唐王朝进行政治、经济和文化的交往中，较少受到歧视。因为较少受到歧视，相互借鉴和吸收彼此文化的过程就显得比较平和而自然。

因此，回纥汗国建立之后，古代维吾尔人将变革社会形态作为一项重大的政治策略，决心依托唐王朝，逐步改变游牧的经营方式而向定居文化转型。这种转型的一个显著标志就是，开拓农业经济和商业经济以稳固经济基础，规划城市建设以稳定和繁荣社会生活。

发祥于鄂尔浑河和叶尼塞河之间宽阔草原地带的古代维吾尔人，在尚处于游牧状态的漫长时期里，以贝加尔湖为依托，在蒙古大草原上逐水草而流徙不断。辽阔宽广的活动地域，使古代维吾尔人有机会接触到各种文明。各种文化的沐染，使古代维吾尔在其民族成长过程中获益匪浅，并对其形成自身宽容通达的实用主义民族特性产生了重大影响。正是因为这个缘故，维吾尔人在其民族发展的过程中，以极为轻灵开放的处世态度，在各种文明之中穿针走线，不仅开始了漠北时期维吾尔文化的更新改造，而且最终在此基础上成就了后来并立西域的喀喇汗王朝和高昌回鹘王国时期民族文化的辉煌。

① 陈寅恪：《李唐氏族之推测后记》，见《中国各民族文学关系研究》，贵阳，贵州人民出版社，2005。

但早期维吾尔人对各种文化兼而蓄之的态度尚是自然状态的。因为在游牧状态中，对整体文化的渴望尚不能与对整体生存的渴望相匹敌。游牧的自由主义特征，使文化的严整和规范变得仿佛无关紧要。游牧民族的散乱社会结构和随时因自然变化而迁徙流转的生存方式，使其不可能对民族文化有一整体概念。同时，建立一体化民族文化体系似乎也尚未被放到十分突出的重要位置。

游牧民族喜欢生活于蓝天之下。广袤无垠的大草原使他们神清气爽，性格奔放豪迈。强壮的体魄、居无定所、无后顾之忧的生产方式，又使游牧民族敢于以武力犯农耕之境。最初，游牧民族对农耕地区稳定的政治结构和文化体系并不感兴趣，而是喜欢游动，喜欢漂泊，喜欢攻伐，喜欢在激动中寻找新的灵感。游牧民族的生活是简单的，但同时又是丰富的。简单是因为游牧民族经济生活的单一性，丰富是因为较少礼法的限制，而可以在一种自由的状态下寻找生活的乐趣。这种乐趣不仅体现在游牧民族必须依靠集体的力量以克服简单的个体所无法克服和战胜的残酷自然现实，以保证生命的延续；也体现在游牧民族可以天马行空，不受约束地寻找适合生存的机会和办法，以保证生存的质量。因而游牧民族常常聚集在一起，用各种娱乐的方式加强彼此之间的感情，形成了充满大家庭气氛的社会生活。尽管如此，变化无常的自然和混乱无序的社会结构，总是时时粉碎游牧民族的梦想，使游牧民族总是在一种盲目的状态下，品尝各种灾难强加在他们头上的苦果。

所以，最初，游牧民族对于建立城市以稳定生活是取鄙视态度的。在突厥汗国时期，突厥政权就对建设城市不屑一顾。突厥汗国把城市看成是

一种负担，一种束缚和一种不必要的累赘。后突厥汗国著名的政治家暾欲谷曾劝他的主人毗伽可汗不要建设城市时就说过："突厥人户寡少，不抵唐家百分之一；所以能抵抗者，正以随逐水草，居无常处，射猎为业，又皆习武，强则进兵抄掠，弱则窜伏山林，唐兵虽多，无所施用。若逐城而居，改变旧俗，一朝失利，必将为唐所并。"①

但是，漠北时期的维吾尔人，通过建立国家政权的实践，体会到文化改革的必要性。特别是与中原唐王朝保持的密切关系，使维吾尔人得以直接和频繁地接触到汉族文化的博大精深。尤其是中原地区稳定的生活和严谨规范的社会制度，与漠北草原漂泊的生活和自由无序的社会制度存在着巨大的反差，这种反差在文化心理上表现出两种不同文化取向的冲突，并由此产生了极端的对立情绪；但毫无疑问地在另一个方面，即稳定的生活方式和严谨规范的社会制度造就了中原舒适的生活和安定的社会环境，这种在当时是任何民族都渴望的，其诱惑性也是古代维吾尔人无法抵御和抗拒的。

而后，古代维吾尔人由流徙不断的属臣而一跃成为君临漠北的统治者，巨大的变化在文化上产生的断层，使原有的游牧文化不可能不发生危机。以部落联盟为其社会基本结构的回纥汗国初期，尚无法培育出严格规范的君臣等级观念，其文化的基本精神还停留在依附整体以求生存的层面，个体文化需求居于极为次要的地位。此种所谓个体文化需求，不仅包含一般大众的个体意识的独立性追求，也包括君主对独裁权威性的追求。在这种文化背景下，由联盟推举的可汗，由于缺乏至高无上的权力，尚难真正统

① 《旧唐书》，北京，中华书局，1975。

辖国家政权。游牧文化所保持的自由主义性质，使所谓的军事民主变得各施所欲而杂乱无章。尤其是被一时的辉煌冲昏了头脑的各部落首领，都觊觎可汗宝座，随时准备僭越篡权，可汗不得不为时刻准备镇压反叛而疲于奔命。

稳固国家政权，确立可汗至尊地位，已经成为民族生存的重大课题。因此，营造一种与游牧自由主义文化完全不同的新的文化氛围以适应新的统治需要，被作为首要的任务摆在了古代维吾尔人面前。

相对稳定的中原文化，以其祥和的伦理美质，早为古代维吾尔人所注意。只是在长期的游牧状态下，中原文化未能引起古代维吾尔人的特殊重视。游牧文化总的特征是敬天、敬地、敬自然万物，而唯独不敬人。人在游牧文化中是渺小的、无力的、被动的。各种不以人的意志为转移的自然力量，迫使游牧民族无奈地面对沧桑，总是被动地承受每一次自然力量强加于头上的重大打击。因此，敬畏自然，敬畏支配自然的神灵，成为维吾尔人牢不可破的精神意念。而中原文化试图建立的是一种以礼为规范，以仁为目的的人伦结构文化，这与最初游牧的维吾尔文化的以神谕为规范，以敬神而求生存的天伦结构反差很大。

但是，在古代维吾尔人取得漠北统治权之后，中原文化那种将君王置于最高层位的等级文化所体现的整体民族文化精神，使人处于某种被强制约束的文化环境之中的严格民族文化规范，以人为单元而设计的各种责任、义务与荣誉等的伦理原则，才使维吾尔人感到具有极为实用的借鉴价值。

如何减弱中原文化与维吾尔文化的反差效应，将中原的人伦结构纳入维吾尔的天伦结构，将自由状态下的游牧文化改造成规范稳定的封建文化，

确实不是一件轻而易举的事情。我们从后来在回纥汗国的故地鄂尔浑流域发掘出的《回纥英武威远毗伽可汗碑》和《九姓回鹘可汗碑》等碑铭中获得的印象是，古代维吾尔人寻找到的突破口首先是确立可汗的神谕色彩。这也许是将中原的人伦文化结构纳入维吾尔的天伦文化结构的最恰当的选择。

可汗被神谕为民族的缔造者，成为民族的象征，几乎成了神的代言人。虽然可汗被神谕仍带有浓烈的萨满色彩，但其被作为神的化身，已经具有了新的文化要素，而实际的萨满精神已无形中受到削弱。在这种文化定势中，每一位可汗都开始急于为自己树碑立传，并在自己头上营造神圣的光环。民族的存亡被系于可汗的身上，民族征战的业绩被归于可汗的英明和勇武。神化了的可汗甚至被融入到有关族源的传说之中。乌古斯可汗的传说便极有可能是在此种文化氛围之中开始萌发产生的。

规范民族文化究竟应从何处入手，可能在古代维吾尔统治阶层产生过激烈的争论。对当时的维吾尔人来说，确立等级文化，规范神的精神是难以接受的。因为从萨满的基本精神来看，神具有幽冥的性质，非实在具体的伦常所能比拟。受萨满教深远影响的维吾尔人，对神灵的概念是，神灵无所不在，任何事物都显现着神灵的意志，任何行为都是在神灵的支使下发生的，甚至征战杀戮也是秉承神的旨意。因战争和流徙不断的游荡生活而被推崇至极的萨满精神，充满了叛逆与桀骜不驯，缺乏伦理色彩，不区分善与恶。急于被神化的可汗，深知自身被神化的同时，亦需要建构某种支持这种神化的文化体系，而泛神的萨满精神，对此显然是不合适的。因此，确立一种新的宗教精神，以使敬神与敬可汗统一起来，便成为新文化诞生的转折点。

这个任务似乎历史地落在了牟羽可汗的身上，他统率大军助唐平定安史之乱后，在洛阳遇到了摩尼教徒。

“在回鹘汗国的历史上，最有影响的文化事件是公元762年，回纥汗国第三任可汗统治期间，回鹘统治者对摩尼教的皈依。这一事件见于哈喇巴喇哈逊三体合璧碑记载。三体合璧碑是用汉文、粟特文、突厥文三种文字刻写的，但能令人满意地保留下来的只有汉文铭文。”[①]这里所说的“三体合璧碑”，就是《九姓回鹘可汗碑》。

碑铭汉文部分有一段这样的记载，记述了牟羽可汗将摩尼教引入古代维吾尔社会的情况：

可汗乃顿军东都，因观风俗败民弗师，将睿息等四僧入国，阐扬二祀，洞彻三际。况法师妙达明门，精通七部，才高海岳，辩若悬河，故能开正教于回鹘，以茹荤屏湩酪为法，立大功绩，乃曰汝傒悉德。于时都督刺史、内外宰相、司马佥曰，今悔前非，愿事正教。奉旨宣示，此法微妙，难可受持。再三恳恻：往昔无识，谓鬼为佛；今日悟真，不可复事，特望□□□□□曰，既有志诚，任即持赍。应有刻画魔形，悉令焚爇，祈神拜鬼，并摈斥而受明教。熏血异俗，化为蔬饭之乡；宰杀邦家，变为劝善之国。故圣人之在上，上行下效。法王闻受正教，深赞虔诚。□□□□德（愿）领诸僧尼，入国阐扬。自后（道？）□慕阇徒众，东西循环，往来教化。[②]

从中我们可以看到，信仰摩尼教的要求是极为苛刻的：“既有志诚，任即持赍。应有刻画魔形，悉令焚爇，祈神拜鬼，并摈斥而受明教。”也

① ［德］加文·汉布里主编，吴玉贵译：《中亚史纲要》，86页，北京，商务印书馆，1994。
② 程溯洛：《唐宋回鹘史论集》，102页，北京，人民出版社，1994。

就是说，要将万物有灵的观念抛弃掉，要将各种鬼神画符销毁掉，静心诚一地视摩尼为唯一的真神。

而这正是牟羽可汗所希望的。

被称之为“明教”的摩尼教中关于世界明与暗和人性善与恶的关系的玄妙教理，比之中原实在的人之伦常更加适合古代维吾尔人的口味，更加切合维吾尔人的思维定式。因为维吾尔在长期的自然崇拜之中，对万物之“明”有着强烈的向往之情。而草原险恶的环境总是伴随着黑暗，黑暗被喻为恐怖与灾难。牟羽可汗似乎从摩尼教的明暗、善恶二元学说中寻找到了新的支点，他要把摩尼教引入维吾尔的文化之中，要让摩尼精神取代萨满精神，要让维吾尔在一种新的信仰中，更加团结，更加强大。

这是一场文化上的革命。牟羽可汗深知实行的困难和危险。德国著名维吾尔学专家冯·佳班 (A.von Gabain) 在吐鲁番收集了一件回鹘文文献，她取名《牟羽可汗入教记》，比较详细地描述了牟羽可汗将摩尼教引入古代维吾尔社会的情况。这个文献最早由班格 (W.Bangung) 和冯·佳班刊布在由柏林普鲁士科学院 1929 年出版的《突厥吐鲁番文献》第二卷中 (Türkische Turfan-Texte Ⅱ)。原件有几处残损较甚，残片边缘虫蛀后，留下许多痕迹；有几页上的文字已相当模糊；残损处刊布者都已填补。

它的内容如下：

(牟羽可汗在洛阳遇到了摩尼教徒，牟羽可汗询问他们为什么在这里布道。) 摩尼教徒这样回答道：“‘我们是圣洁的，我们是僧正，我们按神的言谈行事。我们要舍弃肉身而走向天境。要问这是为了什么？(因为)

我们不与神令相背。……在我们面前有巨大的压力和痛苦，为此，我们要去寻找天境。……我的神啊！如果你毫无法规，不时地犯罪，那么，你的整个汗国就会混乱……所有突厥人，对于神要成为有罪之人。’……当此神圣的四位圣僧从桃花石(唐朝)来的时候，他们抱着四种愿望……(缺)……但为了人民，为了学理，却遭遇到大的危险，大的压迫。摩尼教徒和粟特商人，常常处在被人杀害的境遇。……‘陛下：如你自己远离这些达干，则善法善行可以在你的国内施行。如仍任……达干担负国家重任，他们必作恶行，你的国家必将下沉。……你要走的路将是另一条路。’

“天王与众僧一起讨论了两天两夜。第三天，他们继续争论到很晚。此后，天王就有所动心了，这是因为听了这些话的缘故，其灵魂不能从这一行为中解脱。他说对此他害怕得发抖，内心受到极大的痛苦。后来，天王牟羽可汗亲自来到徒众聚集处，恭敬地跪在众僧面前，乞求恕罪：‘我(经历)了这般辛劳，请让我持法为僧，否则我的内心不能平静下来。我虽然生活在这世界的土地上、家室里，(但)我(对此)并无所爱。……我的统治、肉身的喜悦、我的治理、我所拥有的权威，在我的眼里，都变得毫无价值、无足轻重了。’……众僧宽恕了他，他们都骑上了马跟随在天王之后，所有大臣、贵妇人、名人、头人及全体黎民都抵达城门，(为天王的觉悟)狂欢。那时，天王进了城，头上戴着王冠，身穿深红色(长袍)，坐在黄金宝座之上，向官员和人民传令：‘现在你们都(看到了)前面的光明。你们欢喜吧……你们就照他们的话和忠告施事吧！以爱的智慧去珍视、述说、寻找……吧！’当牟羽可汗下了这道神令之后，云集的平

民敬拜祈祷并赞颂了天王。从此以后，他们就不断地努力修行，行善。”[①]

摩尼教是由波斯人摩尼(215–273年)创建的，是一种吸收了琐罗亚斯德教、佛教和基督教教理的“混合性”宗教。据加文·汉布里说，在发现的摩尼教现存圣典的残片中，记载了摩尼传布摩尼教的启示：

上帝的使者永远将睿智、懿行一次次地带给人类。在天地初始的时代，名为释迦牟尼使者，将它带给了印度。到了下一个时代，又由琐罗亚士德带到了波斯。再到下个时代，耶和华将它带给了西方。现在，启示再次降临了，最后时代的预言将通过我——上帝旨意的使者——摩尼，带给巴比伦尼亚。[②]

摩尼教的核心内容是“二宗三际”。所谓“二宗”指光明和黑暗，亦即善和恶；三际是初际、中际和后际，即过去、现在和将来。明暗系指世界的两个本源，三际是说世界在发展过程中的三个阶段。该教把黑暗和光明看作两种对立的存在或王国。光明王国里充满爱、信、忠实、崇高、贤明、温顺、智慧、和睦等一切美好的东西，而黑暗王国里则相反。根据摩尼的教说，自有天地以来，也就是“初际”阶段，黑暗就侵入了光明的世界，彼此混杂在一起。光明必须发动一切力量把黑暗势力驱逐出去，以保持光明王国的纯洁。然而，黑暗为了阻止光明的努力，就极力唤起人类享受物质的欲望，企图瓦解光明因子对人类的影响。因此，若要战胜黑暗，光明的力量首先要苦行修炼，做到清心寡欲，积聚更多的光明因子，抵抗黑暗

① 根据杨富学、牛汝极译文和冯家昇、程溯洛、穆广文译文整理。两个译文分别见《维吾尔古典文学大系》之《上古至高昌汗国时期的文学》及《维吾尔族史料简编》。
② ［德］加文·汉布里主编，吴玉贵译：《中亚史纲要》，87页，北京，商务印书馆，1994。

因子的侵蚀，最后战胜黑暗。

为了通俗地表达摩尼教的教理，摩尼将光明（善）和黑暗（恶）比喻为两棵不同性质的生命树和死亡树。生命树永远充满生机，硕果满枝；死亡树则永远凋零枯萎，死气沉沉。人们应该用真心呵护和辛勤浇灌生命树，那样，生命树就会源源不断地向你提供你所需要的一切。而如果你亲近死亡树，其结果是你不仅什么东西也得不到，而且会累及你，使你走向罪恶和死亡。

摩尼教的主神，管理着光明王国。他被称为“永恒的时间”，有时被称为“光明之父”或“伟大之父”，他是神性、光明、威力和智慧四种德性的集中表现者。这四种德性在摩尼教徒中被称为“四大尊严”。他要求人们亲近善而远离恶，为此他订立了十大戒律：禁止偶像崇拜、撒谎、贪欲、杀人、通奸、偷盗、提供假证、怀疑或背叛教义、渎职，以及每日必须祈祷 4~7 次，具体地规定了人们的行为规范。赞颂“四大尊严”和恪守“十大戒律”是摩尼教的典型特征。

摩尼教在其故乡并未能获得积极的传播，甚至摩尼本人也被处死。相反，由于受到迫害，大批摩尼教徒纷纷逃到地中海、西域和中原。但是在地中海，摩尼教只是风光一时，其后便烟消云散了。而在西域，摩尼教得以扎下根来，并从那里向中国中原地区渗透。据《册府元龟》卷九七一载，开元七年（719 年）“六月，大食国，吐火罗国、康国、南天竺国，遣使朝贡，其吐火罗国支汗那王帝赊上表献解天文人大慕阇。其人智慧幽深，问无不知，伏乞天恩唤取慕阇，亲问臣等事意，及诸教法，知其人有如此之艺能，望请令其供奉，并置一法堂，依本教供养。”这里所说的大慕阇，就是摩

尼传教者。慕阇为古波斯语 Moze 的译音，汉语意为“师”，大慕阇就是“大师”。[①]

大慕阇到了中原后，传教似乎并不顺利。唐王朝对摩尼教不感兴趣，并且敕令不得在中土传教。敕令说：“末摩尼法，本是邪见，妄称佛教，诳惑黎元，宜严加禁断。”[②]既然朝廷禁断，摩尼教在中国的日子也就不会好过，建立寺庙扩大传教规模的愿望当然也是无法实现的。

但是摩尼教却在古代维吾尔人中获得了国家宗教的地位。加文·汉布里在评价这一历史事件时说：“第三任回鹘可汗皈依摩尼教之后，接受了波斯称号‘Zahag-iMani’（摩尼之子）。摩尼教一度曾经是少数派的宗教，随着回鹘可汗的皈依，摩尼教第一次成为一个强大的帝国的国教。这样，摩尼教得以相应地扩大了影响，逐步繁荣起来。对于回鹘部落来说，皈依摩尼教之前，他们信仰有几分残忍的萨满教，通过改信这种新的宗教，使回鹘部落得到了一种接近较为文明的河中地区和伊朗文化的途径。”[③]

很显然，牟羽可汗可能未能完全说服所有的贵族，特别是那些拥兵自重的权贵信仰摩尼教。他们依托萨满在民众中固有的威望，向摩尼教发起抵抗。而因为摩尼教被第一次作为国教，也可能使摩尼传教士受到极大的鼓励，他们以教自恃，拼命占据漠北回纥汗国的重要政治地位，不断扩大自己对汗国政治的干预，从而也激怒了大权旁落的权贵。后来，牟羽可汗被反对派谋杀，摩尼教在汗国受到了沉重打击。

① 伯希和、沙畹撰，冯承钧译：《摩尼教流行中国考》，见《西域南海史地考证译丛》第二卷，第八编，北京，商务印书馆，1995。
② 杜佑：《通典》卷四十，中华书局，2008。
③ ［德］加文·汉布里主编，吴玉贵译：《中亚史纲要》，88页，北京，商务印书馆，1994。

牟羽可汗的努力并没有付之东流。到了保义可汗(802–821年在位)时期，摩尼教又重新获得了昔日的地位，说明摩尼教已经深入人心，并对维吾尔社会产生了深远影响。《九姓回鹘可汗碑》就是保义可汗当政时期所立的汗国可汗纪功碑，碑文中对信仰摩尼教后汗国精神面貌发生的变化有这样的赞赏：

熏血异俗，化为蔬饭之乡；宰杀邦家，变为劝善之国。

这种转变的意义非同小可，从多神向一神信仰的转化，不仅仅是一种宗教上的革命，更重要的是一种信念上的革新，是一种文化认同，是一种民族意识觉醒，是将外在混乱的世界归入一种秩序，从而可以将社会一并归入这种秩序之中，并以此规范民族的信仰，规范民族的行为，进而使民族在一神的指引下，在国家依靠一神的敬畏精神而代行神的旨意实行一体化的制约下，为寻求幸福之路扫清障碍。

回纥汗国从中原人伦结构的文化体系中受到启发，并且依据自己民族的文化需求而对民族文化进行了具有历史意义的改良。这种改良基本获得了成功。以中原为邻，并且以中原文化为一个重要的参照系，漠北回纥汗国获得了巨大的变化，这种变化在精神的层面上将古代维吾尔社会带入了更加文明的阶段，并在以后的维吾尔历史发展过程中一直产生着巨大的影响作用。

第四节　漠北荒原中的文明曙光

公元1618年，一位俄罗斯探险旅行家，为了向沙皇俄国提供有关蒙

古草原的有关情报，只身来到当时属于大清帝国版图的漠北腹地色楞格河和颚尔浑河流域，他的名字叫伊凡·彼特林。

色楞格河和颚尔浑河流域对伊凡·彼特林来说，是个陌生的但又极具吸引力的神秘地域。他并不确切地知道他要寻找什么，也不对他的此行是否能够有所收获抱有更大的幻想。他在茫茫的草原上，在荒烟蔓草之中四处搜寻，希望有所收获而不虚此行。一个偶然的发现使他震惊不已，他见到了几处巨大的古城遗址废墟，在茫茫荒原中，在瑟瑟北风中若隐若现。他记述道：

（这些古城）建成四隅，每隅有带平台的巨大的了［瞭］望楼。城的下部砌以未加工的石料，上部砌以砖……宫殿的庭院有低矮的砖墙，宫殿的屋顶下面非常有秩序地描绘着各种颜色的藻饰，使人流连忘返。[①]

这些古城遗址废墟的昔日主人是谁呢，它们建于何时，又是那个民族建造的呢？伊凡·彼特林一时无法解答，但他为他的发现而欢欣鼓舞。

可是，由于传统的偏见，人们对他的描述表示怀疑。因为根据通常的先入为主的判断，那里是草原民族的生身地，而草原民族的习性是流徙不断，人们不相信在那里会有大规模的城市建筑。

记得后突厥汗国时期，毗伽可汗默棘连因为羡慕唐王朝繁华的城市景观，也想修城郭，建宫殿，造庙宇，过一把真正的帝王瘾。他把这个想法告诉了他的宰相暾欲谷，征询暾欲谷的意见。暾欲谷劝他的主人毗伽可汗不要建设城市，认为那只是表面的奢华，而且是帝国的累赘。

于是，伊凡·彼特林的报告被认为是不实的，没有引起人们的重视。

① 杨圣敏：《回纥史》，2页，长春，吉林教育出版社，1991。

伊凡·彼特林随同他发现的古城遗址一样，被人渐渐遗忘了。

当1692年，时任阿姆斯特丹市长的东方学家维德森(N.Widzen)在那一年公布了他的一个爆炸性发现后，漠北重新唤起了考古学家和历史学家的兴趣。维德森在他的著作《北部和东部鞑靼利亚》中说，他在西伯利亚地区的一座山的峭壁上，发现了一些岩画和用陌生字母书写的碑铭。

发现岩画，人们不足为奇，但说发现了陌生铭文，一下吊起了人们的兴趣。究竟是什么样的陌生铭文呢？被认为与文明恍如隔世的地区，怎么会有不知名的文字存在？如果有，它们又是哪个民族在什么时候创立并使用的呢？甚至法国的东方学家雷米萨认为这一历史发现，有可能对整个东方学研究起到巨大的影响，他说："若能解读这些碑文，这对解决重要历史文化问题将起到巨大作用。"①

为了弄清楚这些问题，大批考古学家争先恐后地涌入了包括漠北在内的西伯利亚地区。

考古学家和历史学家们各怀不同目的，沿着叶尼塞河与鄂尔浑河流域四处搜寻，新的发现不断被公布。人们终于知道，这些碑铭是操突厥语民族和维吾尔先民的文化遗存。

在一块被称为《磨延啜碑》的碑文解读中，人们发现了这样的记述："我让粟特人和中国人在色楞格河建造了富贵城。"磨延啜是回纥汗国的第二代可汗，在回纥汗国称"登里罗·没密施·颉·翳德蜜施·毗伽可汗"，意为"承天之命治国的睿智贤明可汗"。他曾经应唐王朝的邀请派他的儿子叶护领兵进入中原帮助平定"安史之乱"，收复了西京长安。对此，唐王朝册封

① 耿世民：《古代突厥文》，北京，中国社会科学出版社，1984。

磨延啜为英武威远毗伽可汗。册文这样说：

夫定祸乱者曰武，建功名者曰义，惟武与义，是为明德。回纥毗伽可汗，生而英姿，迈越前古，伐济威赫，主祀北天，与唐唇齿，累叶姻好。安禄山窃弄边兵，暴乱中夏，诱胁戎卒，毒蠹黎人。而可汗心怀感激，义动天地，爰命叶护统率锐师，协赞官军，驱除凶逆，或犄其首，或角其尾，一旬之内，雍、洛扫清。振古以来，义莫斯大。朕是用式遵典礼，封崇徽号，敬册可汗为英武威远毗伽可汗。[①]

唐王朝对磨延啜心存感恩，溢美之词无以复加。不仅如此，唐肃宗还将自己的女儿宁国公主嫁给了他。磨延啜自己当然很骄傲，所以，在他执政期间，大力营造帝国的派头，希望自己的生活也如唐王朝的皇帝一样富贵而威严。建造富贵城，一方面是为了给从长安到来的宁国公主一个行宫，另一方面也是为了满足夸耀富贵威严的心愿。

磨延啜在色楞格河畔修建富贵城的信息，让所有研究回纥历史的人眼睛一亮，历史上游牧在漠北的回纥汗国曾经修建过城市，并将稳定富裕的生活作为一种理想的生活方式而津津乐道。于是人们开始对古城遗址发生兴趣，并不遗余力地展开大规模发掘。

随着这种考古发掘的进行，被人遗忘的古城遗址也相继呈现在人们的面前。漠北地区的文化形态似乎突然变得清晰起来，考古学家们这时又想起了伊凡·彼特林的记述。在鄂尔浑河的上游，距离今天的蒙古国首都乌兰巴托以西不足400公里，现在叫喀喇巴拉哈逊的城市附近，有一座古城遗址静静地隐没在荒草之中，那可能就是伊凡·彼特林在记述中描述的那

① 宋敏求：《唐大诏令集》卷一二九，见《册回纥为英武威远毗伽可汗》，北京，中华书局，2008。

个废墟。它是迄今在漠北发现的最大的一座古城遗址。它的宏大规模、精心规划和完善齐备的设施令考古学家目瞪口呆，难以置信。

古城的主人一定是精于城市规划和乐于城市安乐生活的的民族。他们将整个城市按功能划分为内城、宫城和外城。

古城占地达 25 万平方公里。内城方圆 1 平方公里，周围环绕着高大的城墙，是人烟稠密的居住区。在城内的街区中，规划合理的民宅，家家都有庭院，栽种各种树木花草；各种手工作坊沿街而设，制作加工城市居民生活所需的物品；官署衙门处于街道的显著位置，其规模也较民宅大；同时还开辟有贸易市场，以供商品的交换和流通……这一切充分显示了城市居民祥和乐观的生活态度、繁荣富足的生活景象和安稳有序的社会秩序。遗址内散落的各种陶器和金属器具的残片，以及手工工具和生活用品等遗物，表明居住在这里的民族具有相当高的文明程度。

宫城占地也为 1 平方公里，残存的城墙还高达 10 米，而宫城内的防御工事则高达 12 米。然而，宫城的主人依然不敢掉以轻心，又在宫城的中心位置修建了高达 14 米的瞭望楼。登高而望，俯视草原，一有风吹草动，即刻可以调动兵马。在草原深处，四周到处是虎视眈眈以寇抄为生的游牧部落，怎能高枕无忧？构筑这样坚固高大的防御工事，可谓煞费苦心。

宫殿以带有美丽塑像的瓦当精心装饰着，富丽堂皇。居住在里面的主人知道如何享受生活，他们修造了暖房设备，涂抹灰泥用以装饰墙壁，铺设了陶制的排水管，安装了镶嵌着精致青铜装饰的大门，并用大理石浮雕烘托气氛……充分显示了主人的富足和威严。建筑风格与唐朝宫殿的风格极为相似，其中还掺杂了波斯的风格。据说，回纥汗国从中原征召了许多

建筑民工，帮助设计和建造都城和宫殿。

在宫城南面还建有庙宇，专供统治者祭祀使用。证明这里已经有了完备的宗教活动，已经脱离了杂乱无序的原始宗教而进入了一神宗教信仰的文明阶段。

外城也是绵亘的庭院和合理规划的街区，只是这里的居民可能与居住在内城的居民相比处在较低级的等级。同时，在外城还有精心布设的兵营，承担保卫古城安全的任务。

外城以外，是连绵的农田，阡陌交通、沟渠纵横、村舍相望。在村庄中，几乎每一家都备有磨盘，以供碾磨粮食之用……[1]

这一切都使人感到迷惑不解。人们无法想象，在游牧民族的天堂里，怎么会有农耕民族的遗痕？这里建有富丽的宫殿和官署，说明这里曾经存在过完备稳定的国家政权。这里建有庙宇，说明他们已经脱离了原始宗教。这里存在有很大规模的民宅与农田，说明他们熟悉并已开始了农耕定居生活。

考古学家们发现，遗址到处都有大火焚烧过的痕迹，到处都有遭受强力捣毁的迹象，甚至城市内和城郊的农业地区，所有的磨盘都遭到了破坏性的破碎，这一切的一切都在向人们暗示，古城似乎不是遭受天然灾害，而是遭到人为破坏而败落的。

考古学家在古城中发掘出了大量的唐代古铜钱，证明了这里曾经与唐朝关系密切。在对这些古铜钱进行考证后，发现最晚的年代是铸于公元840年，即唐文宗开成五年。此后的遗物则一无所有。这提供了证明古城

① 杨圣敏：《回纥史》，2、3页，长春，吉林教育出版社，1991。

遭受破坏的具体时间的确凿证据，说明它是在公元840年毁于战火，并在此后再也没有得到恢复。①

这就是回纥汗国时期古代维吾尔人在漠北建造的都城斡尔都八里，今天叫喀喇巴拉哈逊。

这样的城市建设和许多农耕民族的文化遗存，证明了漠北回纥汗国在中原文化的影响下，开始进入由游牧自然经济向定居农业经济转化的历史。

古代维吾尔人两次被邀进入中原，帮助唐王朝将被叛乱者占领的西京长安与东京洛阳夺回来，交还给原来的主人，两次终结了“安史之乱”发动者改朝换代的梦想，为唐王朝立了大功绩。长安与洛阳的地位，使得这两座城市成为富裕的唐王朝的象征。城墙高耸，楼阁林立；街道严整，商铺错落；富丽堂皇的宫室和规划整齐的民居，遥相呼应而又等级森严；熙攘的人群和忙碌的各操生计不同职业者，让城市显得一派繁华而又生机盎然。这是一种帝国之象。这样的景象对维吾尔人来说实在是具有影响力的。

古代维吾尔人先后在漠北修建了20多座规模不等的城市，其中，鄂尔浑河流域的喀喇巴拉哈逊都城规模最大。这座古城，在公元744–840年间曾经是统治整个蒙古草原、南西伯利亚、准噶尔盆地甚至西至七河流域的庞大帝国的首都。同时又是这广大地域内政治、经济和文化的中心。这里有四通八达的道路，通向中原、中亚、西伯利亚和大兴安岭以东。沿路有大大小小的城镇和驿站。各方商队、使者、僧侣、游客络绎不绝地来到这座城市。②

---

① 杨圣敏：《回纥史》，2、3页，长春，吉林教育出版社，1991。
② ［苏联］伊西耶夫：《鄂尔浑回鹘汗国》，汉译文载《民族译丛》，1987（3）。

关于漠北回纥汗国时期的维吾尔社会形态，大多数人倾向于认为是处于从奴隶制向封建制的转型时期。回纥汗国通过战争大量掠夺奴隶，且国家政权是建立在高度集权的可汗和领有封地的贵族手中。这种政权模式仍具有草原帝国的性质，而与以农业为主业的农业帝国具有形态上的差异。

我们注意到，回纥汗国虽仍然具有草原帝国的形式，但却努力使自己的社会摆脱游牧的懒散习性和散乱的社会结构，而向规范严整的社会推进。在这个推进过程中，回纥汗国不仅在政治上采取了许多措施，诸如取消部落联盟选举制，确立可汗世袭制，并试图营造一种宽厚的政治环境。

约立于759年的《磨延啜碑》中对此记述道："我在那里刺杀了。(把)有罪的首领……上天捉给了(我)。(但)我没有消灭普通的人民。我没有抢夺其住房和马群。我惩罚(他们)，(但)让他们(如前一样地)生活。"[①]对碑文中表述的——他只惩罚首领而不殃及普通民众的策略，苏联学者A·伯恩什达姆这样评述说："在这一段碑文里，值得注意的是磨延啜帮助'黑民'，杀死名人(达官)的立场。显然，当时游牧贵族个别代表人物之间进行了一场夺权斗争，磨延啜代表'普通黑民'的'民主'利益。磨延啜惩罚(征收贡物)被征服者，而不直接进行奴役和掠夺，是试图表示他是'民主'利益的捍卫者。"[②]

紧接着他特别指出，磨延啜这样做，实际是想巩固中央集权制，用封建制税负的手段而不是用奴隶制抢掠的手段获得经济上的利益。这表明磨延啜已经在政治和经济上积极改变和调整旧的结构，不断改善和完善国家

① 耿世民译文，《上古至高昌汗国时期的文学》，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1995。
② [苏联] A·伯恩什达姆著，郝镇华译：《鄂尔浑叶尼塞突厥社会经济制度》，256页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1997。

的生存方式，并使民众的生活稳定下来，从而使国家不断强大。

漠北回纥汗国是中国历史上周边少数民族政权与中原政权关系最为和睦的。这种和睦的关系不是偶然的，而是因为其国力强大，而无需再像之前的那些游牧国家。必须通过武力抢夺而获得生存资料。这里所谓的国力强大，是指回纥汗国可以依靠自身的生产能力和发达的贸易往来获得必要的生活资料，而无需采用危险而残酷的战争手段。

回纥汗国在帮助唐朝平定“安史之乱”后，古代维吾尔人利用草原丝绸之路，大力发展商业贸易，这条贸易通道，被历史学家称为“回鹘通道”。回纥汗国利用这条通道，积极与唐朝开展“茶马贸易”和“绢马贸易”，并将所获茶、绢输往中亚等地。据统计，自唐肃宗至德元年(756年)迄回鹘西迁前的80余年间，回鹘共向唐朝销售了上百万匹马，换回了约2000多万匹丝绸。这么多的丝绸，自己当然无法消费掉，大多输往中亚等地。当时回鹘商人之活跃，“中西商业之贸迁有无，遂几为其所独占”。(《资治通鉴》卷226)获利之丰，可想而知。所以，“回鹘通道”的开通，给回鹘社会增加了巨额的财政收入，并刺激了本地畜牧业的发展。假定回纥汗国自身无力解决自己国民的生计问题，那么富饶的中原大后方，就会不断受到回纥铁蹄的践踏。

稳定的社会的形成与追求稳定的理念分不开，而追求稳定的理念又与当时的社会富足的现实分不开。完全依靠逐水草而迁徙不断为生存手段的游牧国家，是无法形成追求稳定的理念的。只有当依附土地的封建制度的确立，以及由土地和贸易获得的财富足以安定生活的时候，才能产生对稳定的渴望。

第五节 碑铭中的中原文化遗痕

自从1692年维德森披露了他在西伯利亚地区的一座山的峭壁上，发现大量岩画和陌生铭文的消息后，引起了世界考古学界的极大兴趣。但是，由于对古代突厥和维吾尔人的文化成就十分陌生，且史料严重不足，最初的时候，许多考古学家无法确定那些铭文究竟出自哪个民族之手，各种推测和争论便在所难免。

推测和争论持续了很久，直到1889年，俄国考古学家雅德林采夫(N.M.Yadrintsev)率领一支考古队进入鄂尔浑河流域，在和硕柴达木湖畔发现了两块震惊世界学术界的石碑后，才使争论有了一个结果。这两块石碑就是《阙特勤碑》和《毗伽可汗碑》。它们是操突厥语民族的遗物，立于公元732年。[①]

雅德林采夫在其《蒙古及鄂尔浑河上游考察报告》中得意地描述了他的发现：

这是一块经受了许多世纪风吹雨淋的坚固的花岗石，是一件千年古物。它保存了一些符号。这些符号也就是在西伯利亚其他地方遇到的那种谜一般的卢尼文铭文。在碑的侧面和背面有契丹的象形文字。如果这是汉文的话，将很有可能成为解读卢尼文的钥匙。[②]

雅德林采夫的推测是正确的，他所说的契丹象形文字，就是汉文。正

① 耿世民：《耿世民新疆文史论集》，30页，北京，中央民族大学出版社，2001。
② ［苏］A·伯恩什答姆著，郝镇华译：《鄂尔浑叶尼塞突厥社会经济制度》，22页，乌鲁木齐，新疆人民出战社，1997。

是借助两块碑的汉文铭文，使解读谜一样的“卢尼文”成为可能。人们知道碑铭属于突厥汗国，语言属于古突厥语，字母源于阿拉美文，铭文记述了突厥可汗或大臣的生平事迹和武功。从此，考古学家把一直困扰人们的这种文字定名为突厥—卢尼文。

雅德林采夫发现了两块帮助破解突厥—卢尼文的石碑，并没有粉碎芬兰人试图将这种困扰考古学界许多年的文字归入古芬兰人的努力。芬兰人一直认为，这一地区的文化与芬兰文化有着密切的关系。被称为泛芬族主义之父的阿斯毕林，就一直试图证明，西伯利亚与芬兰的文化在起源上是同一民族的产物，是芬兰人点燃了西伯利亚地区的文明之火。[①]在雅德林采夫发现那两块石碑的第二年，也就是 1890 年，以海开勒 (H.Heikel) 为首的芬兰考古队匆忙钻进蒙古草原，“他们想在卢尼文中找到阿斯毕林 (J.R.Asplin) 已明确宣扬过的泛芬族主义理论的证据”。[②]于是在鄂尔浑河流域做“地毯式寻觅”。考古队收获颇丰，特别是在喀拉巴拉哈逊古城遗址的皇家墓地发掘了一块用突厥—卢尼文、粟特文和汉文三种文字刻写的石碑，这块石碑就是《九姓回鹘可汗碑》。

这块石碑显然遭受了野蛮破坏，突厥—卢尼文部分已经面目全非，无法辨认识读。所幸碑的汉文部分保存较好，使历史学家终于有了拨开迷雾见太阳的机会。根据对汉文铭文的解读，人们知道了这块破碎的石碑，是记述漠北回纥汗国历代可汗的功德碑，是古代维吾尔人的遗物。

之后，在 1909 年，芬兰考古学家蓝司铁 (J.Ramstedt) 又在色楞格河上

① [苏]A·伯恩什达姆著，郝镇华译：《鄂尔浑叶尼塞突厥社会经济制度》，19页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1997。
② 同①，23页。

游发现了《回纥英武威远毗伽可汗碑》(又称《磨延啜碑》)。1957年，蒙古考古学家道尔吉苏荣(C.Dorzsuren)在杭爱山脉西北铁尔痕河谷铁尔痕查干淖尔湖附近发现了《铁尔痕碑》(又称磨延啜第二碑)。

《九姓回鹘可汗碑》、《回纥英武威远毗伽可汗碑》、《铁尔痕碑》等碑铭，是古代维吾尔人自己记述民族历史的重要史料。当时维吾尔人通常使用突厥卢尼文、粟特文和汉文三种文字作为公文和史料的官方文字。这一方面说明当时的维吾尔人与操突厥语民族、粟特人和中原汉族人在文化上的紧密关系，另一方面也说明当时维吾尔社会形态发生的变化和文化得到了迅猛发展，迫切需要一种更加有效的规范与传播手段。

文字的创制与使用，是文明自觉意识觉醒的表现，也是社会文化成熟，意识形态规范化的表现。文字作为一种符号，它所传达的信息，是非常丰富和复杂的。

自从古代维吾尔人在漠北建立回纥汗国以来，维吾尔人开始摆脱部落酋长制，转向政治集权制。尽管这种政治集权制还存在着不完备，还具有某种部落酋长制的遗痕，但正是存在这种不完备，集权者才更加需要统一政令，更加需要维护集权者的威信，更加需要一种规范文化的手段，更加需要记录民族历史的每一步进程。而文字在这些方面无疑会起到不可估量的作用。

文字的使用，首先被应用到对可汗的神性描写上。我们已经注意到，《九姓回鹘可汗碑》等碑铭，不仅仅是回纥汗国历代可汗的记功碑，它还传达了另一个重要的信息。那就是：历代可汗是上天(腾格里)的代言者，是睿智与幸福的化身。他们的地位是神圣的，是不可怀疑与撼动的。

《九姓回鹘可汗碑》碑的名称，是经过考古学家和历史学家简化后的名称，原来的名称是《九姓回鹘爱登里罗汨没蜜施合毗伽可汗圣文神武碑》，意思是："天赐幸福神武智慧的九姓回鹘可汗碑"。[①]特别突出了可汗与上天（登里，即腾格里）的依从关系，特别强调了可汗神武智慧的品性，将天（登里）与智慧（毗伽）附着在了可汗的身上，与可汗融为一体。

回纥可汗希望树立自己在国家绝对的政治地位，并将这种地位昭示后人和他族，以防止后来者和他族对可汗家族统治地位的僭越。《磨延啜碑》中有一段是这样表述的：

在龙年（即752年）我在于都斤（山）中间，在Sunguz Basqan圣峰得西方度过了夏天。我令在那里建立了汗庭并令建立了围墙。我并令把我永久的诏谕和印记刻写在平滑的石头上，让人们把它们刻在重石上。由于上面有蓝天保佑（我），下面有褐色大地养育我，我建立了我的国家和法制。[②]

清楚地表明了立碑者祈望"永久"地将"诏谕"和"印记"刻写在石碑上。"诏谕"是政令，"印记"是族标。在当时的政治背景下，回纥汗国的可汗怀有这样的奢望，并急切地将这种奢望公示天下。

特别令人关注的是，碑铭大多使用的不只是一种文字，而是包括突厥文、粟特文和汉文。突厥文是突厥汗国使用的文字，在未建立回纥汗国之前，古代维吾尔一直受突厥汗国治辖，所以亦曾使用过突厥文。粟特文是粟特的摩尼教徒和商人带入回纥汗国的，因为这些人在回纥汗国的特殊地位，

① 程溯洛：《唐宋回鹘史论集》，102页，北京，人民出版社，1994。
② 耿世民译文，《维吾尔族古典文学大系：上古至高昌汗国时期的文学》，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1995。

他们的文字也成为回纥汗国的一种重要的书写工具。而汉文的使用，则无疑证明回纥汗国与中原王朝在政治与文化上的互动关系，已经在相当广泛的领域获得了成功，尤其在以下两个方面更加突出。

其一，可汗的记功碑使用汉文，无疑是回纥汗国希望向中原王朝传递这样的信息：中原唐王朝的政治势力在回纥汗国具有很强的统辖威力。唐王朝的皇帝被奉为天子，而回纥汗国的可汗也是知书达理、充满睿智、富有统治力、能够创造神奇神话并取得无数辉煌成就的英明君主。牟羽可汗甚至下令将回纥汗国两次帮助唐王朝平定安史之乱的功绩用汉文刻碑石，立于国门前，目的就是为了"唐使来，当使知我前后功"。(《新唐书·回鹘传》)

其二，由于与中原王朝的密切关系，不论是政治的需要，还是经济以及文化的需要，汉语和汉文的使用频率都很高。汉语和汉文的重要性具有多重意义。因此回纥汗国不仅拥有许多精通汉语和汉文的人才，而且对汉文简练而深刻的构词特性具有很好的认识和把握。从保存下来的汉文碑铭来看，不仅语句工整、措辞精妙、语意清晰，而且对历史事件的表述言简意赅，生动而丰富。我们现在还不能确知在这些碑铭中的汉文部分是古代维吾尔人自己撰写还是邀请中原文人译写，但这并不重要。重要的是，汉文的这些特殊的表达优势，正是简短的碑铭最合适的文体。兹录一节以证：

洎大唐玄宗帝蒙尘，史思明之子朝义（下阙）使，币重言甘，乞师并力，欲灭唐社。可汗忿彼孤恩，窃弄神器，亲逞骁雄，与王师犄角，合势前驱，克复京洛。皇帝与回纥约，长为兄弟之邦，永为舅甥之国。[1]

① 《九姓回鹘可汗碑》汉文部分。

短短数语，将史思明的儿子史朝义派特使到回纥汗国，以重金和甜言蜜语游说牟羽可汗一起反唐以及牟羽可汗愤然拒绝，亲自统兵与唐朝军队合力剿灭史朝义叛军，并与唐王朝订立永为友好邻邦的历史事件，清晰而明确地表述清楚。

依托中原王朝，为了维吾尔民族的文化革新和改良，积极吸收中原汉文化，一直成为回纥汗国的重要国策。

《九姓回鹘可汗碑》立碑者颉干迦斯和伊难主，一个是回纥汗国的外宰相，一个是内宰相，他们在回纥汗国的历史上都起过重要的作用。

颉干迦斯，在回纥第四可汗顿莫贺在位时（780–789 年），主持回纥军事，兼任内宰相。颉干迦斯不仅善于打仗作战，而且处理国家事务也得心应手。公元 780 年的时候，当时回纥武义可汗顿莫贺的叔叔突董率粟特商人从唐朝长安经商回返漠北，途径振武，“已闻顿莫贺新立，多杀九姓胡人，惧不敢往”。[①]代州都督张光晟知道回纥汗国的政变，不想让这一拨商人把财富带回漠北，上书给朝廷说：“今其国乱，兵方相加。而虏利则往，财则合，无财与利，一乱不振。不以此时乘之，复归人与币，是谓借贼兵资盗粮也。”[②]于是全然不念回纥汗国帮助唐王朝平定“安史之乱”的功绩，设计了一个宴席，“遂治突董及所领徒悉令伏宴，酒酣，光晟伏甲尽拘而杀之，死者千余人，唯留二胡归国复命”。[③]然后谎称“回纥挟大将，谋取振武，谨先诛之”。[④]

① 《新唐书》，北京，中华书局，1975。
②~④：同①。

这是一个严重而又棘手的外交事件，但是回纥汗国作出了温和的反应，派颉干迦斯前去处理。颉干迦斯斥责护送突董灵柩的唐朝特使源休，认为这种背信弃义的做法与两国关系十分不利。源休则把责任推到突董与张光晟的身上："彼自与张光晟斗死，非天子命"。[①]在颉干迦斯的斡旋下，武义可汗顿莫贺传谓源休说："国人皆欲尔死，我独不然。突董等已亡，今又杀尔，犹以血濯血，徒益污。吾以水濯水，不亦善乎？"[②]这种以德报怨的大度，充分体现了武义可汗顿莫贺的政治涵养。

颉干迦斯在新、旧《唐书》中，都被描写成一个睿智而勇猛的统帅。他曾率领回纥军队远征天山北路，驱赶吐蕃对丝绸之路的骚扰，为唐朝经营西域作出了突出贡献。他在回纥汗国中的地位极为显赫，790年，当他率领回纥军队在西域与吐蕃争夺丝绸之路的时候，回纥国内发生了刺杀忠贞可汗的流血政变。次相率国人杀篡位者，立年方十六七岁的忠贞之子为可汗（唐朝册封奉承可汗）。当颉干迦斯赶回汗国的时候，"可汗与次将相等皆俯伏自说废立之由，且请命曰：'惟大相生死之。'"甚至年轻的可汗又拜泣曰："'儿愚幼无知，今幸得立，惟仰食于阿爹。'可汗以子事之，颉干伽思以卑逊兴感，乃相持号哭，遂执臣子之礼焉。尽以所赠器币颁赐左右诸从行将士，己无所取。自是其国稍安。"[③]奉承可汗当政五年后去世，《新唐书·回鹘传》说："可汗死，无子，国人立其相骨咄禄（即颉干迦斯）为可汗"，唐朝册封"怀信可汗"。可以想见颉干迦斯的声望。

---

① 《新唐书》，北京，中华书局，1975。
② 同①。
③ 《旧唐书》，北京，中华书局，1975。关于请改"回纥"为"回鹘"的时间，《新唐书·回鹘传》说在贞元四年(788年)。具体时间至今仍存争论。

伊难主，在《旧唐书·回纥传》和《新唐书·回鹘传》中都写作伊难珠，当系一人，是回纥汗国的外宰相。他曾长期担任回纥汗国与唐王朝的“和亲使”，说明他精通汉语。他曾作为保义可汗的特使前往长安请求和亲，《旧唐书·回纥传》中说：“(元和)八年四月，回鹘请和亲，使伊难珠还蕃，宴于三殿，赐以银器缯帛。”当时的唐宪宗以朝廷内部纷乱，婚姻费用浩繁为理由，没有答应和亲的要求，伊难主在这年(813年)返回漠北。

保义可汗在回纥汗国的历史上占据着很重要的地位。他是颉干迦斯的后代，为阿跌氏，本不是回纥汗国王室药罗葛氏。当初颉干迦斯从药罗葛氏家族继承可汗之位的时候，“不敢自名其族”，并冒姓药罗葛氏。到了保义可汗的时候，阿跌氏已经完全掌握了回纥汗国，不用再躲躲闪闪了。在保义可汗继位的第二年，也就是唐元和四年(809年)的时候，保义可汗“遣使改为回鹘，义取回旋轻捷如鹘也”。[①]

自此，“回鹘”取代“回纥”，成为中原对“维吾尔”新的标准译名。这一件事在文化上的重要性一直以来并未受到特别的关注。多数史学家在述及此事的时候，只是说为什么“回纥”后来又称“回鹘”，回纥汗国又称回鹘汗国而已，把这件事情轻描淡写了。

说这件事值得特别的关注，是因为回纥汗国要求按照自己的意愿修订对“uighur”的汉译名称，这一行为干涉了中原以往对周边少数民族名称的汉译特权，这在中国历史上恐怕是空前绝后的大胆要求。而且也表明维吾尔对汉语文化的深切了解，明了“回纥”带有轻蔑之意，而代之以“回鹘”，

① 《旧唐书》，北京，中华书局，1975。关于请改“回纥”为“回鹘”的时间，《新唐书·回鹘传》说在贞元四年(788年)。具体时间至今仍存争论。

"言捷鸷如鹘然"。

《辞源》在解释"纥"字时,说其意为"下等的丝"。以纥为词组的"纥干山",也是下等山。此山在山西大同,据说终年积雪,鸟雀往往冻死。故人语曰:"纥干山头冻死雀,何不飞去生处乐。"①

以"he"为近音的字,在汉语里很多,独取意为"下等的丝"的"纥"字来充当"uygur"译名的标音符号,表现了翻译者对少数民族的蔑视和嘲讽。

这种情况在中国古代是一种普遍的现象。中原对周边少数民族的音译名称多存在这种情况。从大的方位称呼少数民族如东夷、西戎、北狄、南蛮概念便存不敬,具体到个体民族,则有如蠕蠕、犬戎、獦獠、貊等,便都与不雅或凶残的动物相比类。

"回纥"和"回鹘",不仅仅是一字之差,其含义却有天壤之别。

这位精通汉语寓意的保义可汗,对同样精通汉语文化的宰相伊难主自然是颇为器中,三番五次地要伊难主作为特使前往长安。即便保义可汗去世后(821年),继位的崇德可汗同样赏识伊难主,又派他再到长安请婚,并成功地将太和公主接到漠北。

《九姓回鹘可汗碑》据说是为保义可汗而立,碑文有可能就是出于伊难主之手。在残破的汉文碑石上,开头的部分有这样的记述:"……合伊难主莫贺达干撰……"。

纵观漠北回鹘汗国96年的历史,古代维吾尔民族与中原汉民族的政治、经济与文化交往都十分密切。漠北回鹘汗国立国96年,与南面的宗主国唐朝的文化交往一直没有间断;漠北回鹘汗国立国96年,与唐朝的

① 《辞源》卷三,2400页,北京,商务印书馆,1979。

经济往来同样没有间断，而且因为“回鹘道”对唐王朝的重要作用，古代维吾尔人的商人大批往来于中原与漠北；漠北回鹘汗国立国96年，一批汉族的能工巧匠被招募或俘获到漠北，把汉族的建筑技术和手工业技术带到漠北，丰富了漠北维吾尔汗国的经济门类。而且5个唐朝公主与诸多回纥可汗的联姻，不仅仅在血统上把两个民族联系在一起，而且因为这些公主、一批精通汉学的回纥官吏，以及最后融入回纥的一些汉族官吏与匠人，使得中原汉族文化很深刻地融入回纥的文化之中，并且将这些汉文化整合成回纥的文化。一经形成的这种融合了汉族文化的回纥文化，便成为一种民族的特定文化符号，代代延续了下去。

第二章 崛起西域，回望中原

第一节 回鹘丧失漠北，举族西迁

以“回鹘”之名取代“回纥”，虽然“义取回旋轻捷如鹘也”，但回鹘汗国自在翱翔的时间却没有能够持续很久。公元 840 年，回鹘汗国发生了毁灭性的灾难，在漠北经营了 96 年之后，回鹘汗国轰然倒塌，被迫举族西迁。

从 8 世纪中叶到 9 世纪中叶这近 100 年的时间里，漠北回纥（回鹘）汗国的逐渐强大，一直为历史学家所津津乐道。法国的突厥学专家勒内·格鲁塞在他的著名著作《草原帝国》中这样说道：因为回纥汗国牟羽可汗引入了摩尼教，并将摩尼教奉为国教，摩尼教士很快在回纥汗国内产生了相当大的影响，并为回纥汗国出谋划策。“在后继的可汗们的统治下，回纥帝国在中亚保持着统治势力。阿尔普·骨咄禄汉名骨咄禄 (780–789 年)，请求并获许与唐代公主结婚。唐朝不可能拒绝这些与之结盟可存，与之结仇必亡的突厥人的要求，唐朝廷与它在平等的条件下谈判——这在中国和

蛮族关系上是新鲜事。”[①]

强大的唐王朝因为“安史之乱”而逐渐式微，而曾经帮助唐朝平定“安史之乱”的回纥汗国开始威风八面，并要求与唐王朝平起平坐。然而，就是这样一个帝国，却无力抵挡原臣属于自己的黠戛斯人的入侵。

究竟是什么原因使回纥汗国变得不堪一击了呢？

日本的安部健夫说：“东回纥汗国（即回鹘汗国——作者注）的崩溃，概括地说，首先是天灾！以其为前奏，其次是内乱的流血达到了高潮，其结果是惨不忍睹的外患！最后以骚乱而告终。”[②]他将天灾列在首位。在安部健夫看来，因为天灾而使东回纥汗国“流亡遍于沙漠，尸骨被于草莽”。国力不济，自然“祸不单行”。以后不断发生的内乱，以及外患，都是“人穷志短”的结果。

虽然回鹘汗国在最后的几年里不断发生各种自然灾害，但是在杨圣敏看来，这些自然灾害却不一定是造成回鹘汗国崩溃的首要原因。他分析说：因为“统领回纥已达200年之久的药逻葛氏族的失势，给更多的旁姓贵族以觊觎汗位的机会。他们纷纷拥兵自雄，又各自勾引外援”。公元832年以后，“汗位的争夺更为激烈，统治阶层完全分裂为两派。从这一年到汗国灭亡，8年中更换了3位可汗，而且3个人都是在内讧中被杀或自杀。汗国的内讧使黠戛斯看到了取胜的希望。他们厉兵秣马，等待着南下的时机。”[③]

① ［法］勒内·格鲁塞著，蓝琪译：《草原帝国》，162页，北京，商务印书馆，1999。
② ［日］安部健夫著，宋肃瀛、刘美崧、徐伯夫译：《西回鹘国史的研究》，169页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1986。
③ 杨圣敏：《回纥史》，209页，长春，吉林教育出版社，1991。

与杨圣敏先生取同一种看法的田卫疆先生也说："关于公元9世纪漠北回鹘汗国的溃败原因，依众史籍里记载以及后人的研究结果显示，汗国的回鹘诸部(阿跌家族、葛萨家族、仆固家族)势力的增长以及回鹘内部王族药罗葛家族权势地位的削弱，使王权威望下跌，离心倾向增加，导致诸雄割据，内讧迭起，汗国势力减弱。最终发展到在强邻威胁的情况下其内部旁姓贵族欲达到篡权的政治目的，不惜与外强勾结分裂汗国应是最主要的原因。"[①]

很显然，不论是天灾被作为"首先"的原因，还是内讧是"最主要的"原因，大家都提到回鹘汗国的溃败或覆灭，与回鹘汗国政权的"内讧"并假外族之手有很直接的关系。说明政治的动荡，是促使或加快回鹘汗国崩溃与覆灭的重要原因。但是，勒内·格鲁塞在却从另一个角度对回鹘汗国的灭亡，提出了自己的看法，颇令人回味。在《草原帝国》中他曾这样分析说："然而，在取得文明的过程中，回鹘人可能衰弱了。840年，一些仍处于更加原始状态的突厥人，即叶尼塞河上游(米努辛斯克和库苏泊之间)的黠戛斯人，占领了回鹘都城哈喇巴喇哈森[喀喇巴拉哈逊]，杀回鹘可汗，推翻了回鹘帝国。"[②]在这里，"回鹘人可能衰弱了"被放在了突出的位置上加以强调。而"回鹘人可能衰弱了"却是"在取得文明的过程中"产生的结果。

为什么"在取得文明的过程中，回鹘人可能衰弱了"，并导致回鹘汗国最后无力抵抗外族的入侵呢？

在上一章的第三节"中原文化对回纥文化的影响"中曾经指出，相对

---

① 田卫疆：《高昌回鹘史稿》，32页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，2006。
② [法]勒内·格鲁塞、蓝淇译：《草原帝国》，166页，北京，商务印书馆，1999。

稳定的中原文化，以其祥和的伦理美质，早为维吾尔人所注意。只是在长期的游牧状态下，中原文化未能引起维吾尔人的特殊重视。游牧文化总的特征是敬天、敬地、敬自然万物，而唯独不敬人。人在游牧文化中是渺小的、无力的、被动的。各种不以人的意志为转移的自然力量，迫使游牧民族无奈地面对沧桑，总是被动地承受每一次自然力量强加于头上的重大打击。因此，敬畏自然，敬畏支配自然的神灵，成为古代维吾尔人牢不可破的精神意念。中原文化试图建立的是一种以礼为规范，以仁为目的的人伦结构文化，这与最初的维吾尔文化的以神谕为规范，以敬神而求生存的天伦结构反差很大。

漠北时期的维吾尔人通过建立国家政权的实践，体会到了文化改革的必要性。特别是与中原唐王朝保持的密切关系，使古代维吾尔人得以直接和频繁地接触到汉族文化的博大精深。尤其是中原地区稳定的生活和严谨规范的社会制度，与漠北草原漂泊的生活和自由无序的社会制度存在着巨大的反差。这种反差在文化心理上表现出两种不同文化取向的冲突，并由此产生了极端的对立情绪；但谋求回纥汗国稳定发展的可汗们，仍然坚持文化的改良方向。这样，在回纥汗国就出现了两种对立的情绪。

一种情绪认为，依托唐王朝和参照粟特文化的民族文化改良，不仅可以极大地提升回纥汗国的国家竞争力，在与唐王朝进行的国家交往当中，不至于总是被蔑视为“蛮荒、野蛮之民”；同时在对周边其他诸如吐蕃、黠戛斯、契丹等民族的交往中，能够占据一个具有骄傲资本的上风。毫无疑问，稳定的生活方式和严谨规范的社会制度造就了中原舒适的生活和安定的社会环境，这在当时是任何民族都渴望的。

而另一种与此对立的情绪则不这样认为，游牧民族喜欢生活于蓝天之下，广袤无垠的大草原可以给人神清气爽的快乐。他们对农耕地区稳定的政治结构和文化体系并不感兴趣，而是喜欢游动，喜欢漂泊，喜欢攻伐，喜欢在激动中寻找新的灵感。他们对农耕民族那种墨守成规、温文尔雅的文化是鄙视的，认为他们太过死板，缺少激情，不能使人的天性得到充分的施展，不能使人的不安分得到充分的宣泄。

所以，从牟羽可汗将摩尼教引入回纥汗国开始，这样的文化对立情绪就一直不停地进行着激烈的交锋。但是，因为后继的可汗们依然坚持着由牟羽可汗开启的文化改良，回纥汗国终于在文化上发生了翻天覆地的变化。所谓“熏血异俗，化为蔬饭之乡；宰杀邦家，变为劝善之国”，表明了回纥汗国的社会形态已经从游牧的状态转向定居的农耕状态。因为所谓的“蔬饭之乡”，鲜明地表明农业获得了很大程度的开发，并且起码在统治阶级层面上，定居的态势已经十分明朗。而“劝善之国”则表明，回纥汗国的文明素养已经使国家区别于以前的游牧帝国，不再以“宰杀邦家”为荣。

这样的文化改良大动作在一定程度上可能削弱了回纥汗国的军事优势。俄国著名突厥研究专家威廉·巴托尔德引述阿拉伯史学家察希兹的话说：“在皈依摩尼教以前，托古斯古斯（即回鹘）是个勇敢善战的民族，虽然人数不多，但在和葛逻禄作战中常常取得了胜利。自从皈依了摩尼教以后托古斯古斯便开始遭到了失败。”[①]但巴托尔德认为这并不是后来回鹘人落魄漠北的全部原因。他说“察希兹所谓的突厥人由于接受了摩尼教而丧失了早先的武勇特性的说法是夸张的”。他认为回鹘信仰摩尼教具有更大

① ［俄］威廉·巴托尔德：《中亚突厥史十二讲》，54页，北京，中国社会科学出版社，1984。

的政治目的，“游牧的回鹘之接受摩尼教成为威胁中国的一个新的借口”。确实，从牟羽可汗开始，就不断向唐王朝要求在唐朝境内建立摩尼寺庙，而且在长安、洛阳、大同、荆州、扬州、泉州等地建立起来了。这些具有定居文化特质的寺庙，成为回纥汗国与唐朝的一个政治外交筹码。

但在笔者看来，除了巴托尔德认为的政治外交筹码之外，还有文化上的深层考虑。因为深入唐朝内地的摩尼寺庙的周围，可以集聚一批回纥的各色人物，如神职、政治、外交人员以及商人。他们可以将唐朝的定居生活模式和定居文化引入到回纥汗国中，对回纥汗国的社会变化提供积极有效的帮助。

但是，对于回纥汗国来说，脱离游牧状态而进入农耕状态，仅仅在文化上进行适应性改良，显然是不够的。漠北贫瘠而广袤的土地，并不适合大的集团性驻扎。为了维持自足的状态，游牧民必须保持分散。所以，即便是城市的建设，规模一般也不能随心所欲地膨胀。就像回纥汗国的都城喀喇巴拉哈逊，虽然极力在形制上模仿唐代的长安，却无法像长安那样建成可以容纳百万居民的大都市。然而，定居的文化总是具有特别的魅力，即便是反对定居的一些贵族，对能够提供奢华生活方式的城市文明，也是保持着一种若即若离的复杂心理。

在回纥汗国，具有封地的贵族，对于封建性质的政治体制，并没有多少反感；相反，因为通过封建制而获取一份草原牧场资源，是他们追随回纥汗国，并帮助回纥汗国的直接动力。没有这个动力，或这个动力被减缓，无疑会使他们极为不痛快。

然而，因为城市文明和摩尼教典多少消融了回纥汗国可汗们的进取心

态，使他们满足于眼前的富足生活和精神敬畏，而不再像以前那样，扬鞭策马，四处攻伐，这种情形使得贵族阶层希望乱中渔利的欲望无法获得满足。因此，对已经因文化的变革而变得越来越柔弱的可汗们，就生出了许多的不满意。

更加让这些贵族心理难以平衡的是，那些没有任何武功，只是凭借着摩尼教在回纥汗国的地位而趾高气扬的粟特人，不断取代他们的位置而成为回纥汗国的重要政治势力；而且在经常性的国家与唐朝的经济贸易中获益，就更刺伤了他们的自尊。

很显然，回纥汗国的可汗们未能完全说服所有的贵族，特别是那些拥兵自重的权贵。这些贵族不仅依托萨满在民众中固有的威望，不断向摩尼教发起抵抗，甚至亲自扶持汗室成员进行政变，或亲自谋划反叛阴谋，把回纥汗国推进到一个充满政治风险的漩涡之中。

正像杨圣敏先生论述的那样，公元 832 年以后，汗位的争夺更为激烈，统治阶层完全分裂为两派。从这一年到汗国灭亡，8 年中更换了 3 位可汗，而且 3 个人都是在内讧中被杀或自杀。特别是公元 839 年，回纥汗国的宰相掘罗勿亲自出马，因为担心势单力薄，他尝试向漠南的沙陀借来骑兵北上支援。结果彰信可汗被逼自杀。掘罗勿假借外族之手的做法无疑给其他的阴谋者树立了榜样。

公元 840 年，驻于回纥汗国都城北方的将军句录莫贺便招引黠戛斯，合骑十万精兵南下攻掠喀喇巴拉哈逊，“杀可汗，诛掘罗勿，焚其牙，诸部溃”。[①]

① 《新唐书》，北京，中华书局，1975。

于是，四分五裂的回纥汗国的人民，追随着不同的领袖，分成四个支系，一支向南进入唐朝境内寻求保护，三支向西大规模迁徙寻求新生。这三支向西迁徙的部族，在河西走廊留下一支，以甘州回鹘载入史册；在天山东部吐鲁番盆地留下一支，以高昌回鹘王国壮大辉煌；一支继续西迁，在巴拉沙衮和喀什噶尔等地落脚，以喀喇汗王朝享誉中亚。而进入唐朝境内的一支，原以为唐朝危亡之际曾受到回纥汗国的帮助，现在自己的国家遭受危难，唐朝不会坐视不管，故向唐朝寻求保护，结果却受到“落井下石”般的攻击而“窜于山林”，不知所踪。

第二节　古代维吾尔的生存欲求

喀喇汗王朝建立后，古代维吾尔人首先面临的问题是生存的挑战，而且这种生存的挑战首先表现在新的文化的挑战上。

由于波斯人在中亚的传统地位，波斯文化在这里根深蒂固。尽管波斯文化与中原汉族文化有别，但波斯文化也是建立在农业定居文化基础上的，其追求稳定与祥和的文化精神是一致的。因此，古代维吾尔人在进入中亚之后，很快便确立了立足中亚的策略。那就是，尽快稳定民族因流亡而产生的失落感，尽快适应中亚的文化氛围，在融入其中的同时，张扬维吾尔文化的大旗，以文化攻势辅助武力攻势。

喀喇汗王朝将当时中亚的重要文化城市巴拉萨衮和喀什噶尔作为都城，并不断向撒马尔干和布哈拉等中亚历史名城施加压力。控制重要城市不仅可以为民族生存扩大空间，最重要的是，城市是文明的集中，是寻求

文化提升的课堂和基地。维吾尔人希望尽快使自己摆脱游牧文化的束缚，而完成向农业定居文化的转变。尽管这种文化改良意识从漠北回纥汗国时期就已经开始，但真正完成这种转变，不是一朝一夕可以实现的。

当时中亚的政治与文化局势极为微妙。阿拉伯帝国名义上对中亚实行统治，而实际上这种统治是经过波斯人之手，在操突厥语族的协助之下完成的。甚至，阿拉伯帝国从阿拔斯王朝开始，已经处于波斯人，之后处于操突厥语族的控制之中。阿拉伯帝国在中亚的势力已经由波斯萨曼王朝所代替。因此，寻求维吾尔人在中亚的地位，首先面对的不是阿拉伯人，而是波斯人。

中亚河中地区，在古代为伊朗语族的雅利安人所居住。尽管自 6 世纪以后，操突厥语的民族不断进入，但居民的大多数仍然是属于伊朗语族。而西突厥和唐朝对其地的统治也只是一种宗主权，并没有改变当地的民族、语言、宗教、习惯等状况。[①]这种状况在公元 9 世纪的时候又得到了加强。波斯人在被阿拔斯王朝雇佣的突厥将军削弱了在阿拉伯帝国的政治地位之后，开始注重本土的治理，并把政治注意力放在了中亚。波斯人在中亚先后建立了塔希尔王朝 (820–872 年)、萨法尔王朝 (867–904 年) 和萨曼王朝 (874–999 年)，波斯人重新成了中亚的统治者。尽管名义上还对阿拔斯王朝称臣，实际上已独立自主了。

波斯人对于被操突厥语族逐出阿拉伯阿拔斯王朝的政治势力范围的耻辱记忆犹新，他们在自己的势力范围内要给操突厥语族一点惩罚和教训。当时在中亚的操突厥语族地位低微，被作为奴隶随便买卖。萨曼王朝购买大量突厥奴隶到宫廷服务。这些人被称为土兰人。突厥奴隶头一年是当马夫，

① 王治来：《中亚史纲》，349页，长沙，湖南教育出版社，1986。

只能徒步服役。在这期间，他们穿的是粗布制的衣服。一年后，可以得到一匹马跟在主人的鞍前马后充当侍卫，虽然可以骑马，但必须是没有鞍子的“滑马”。5年后，可以乘骑鞍马，佩带武器。6年后，才得穿着比较华丽的服装，如饰银的铜盔和丝织服饰。7年后可以使用3名奴隶。勇敢善战者，可以得到提升，升为骑兵队长，或更高的职位。但是突厥奴隶必须年过25岁，又有才干，立过战功，富有经验，才能升为官员，极少数人破格擢升为地区长官或军队将领。[①]总之，操突厥语族被波斯人作为奴役和宰割的对象。

萨曼王朝的主人对于重温古代波斯萨珊王朝的旧梦感到欣慰，但为了巩固自己的统治地位，萨曼王朝开始在文化上征服散布四周的操突厥语族，要求他们信仰伊斯兰教，并接受波斯文化。波斯人在中亚开始实行波斯化。他们恢复波斯文的地位，在文学创作中广泛使用波斯语，而阿拉伯语只作为与阿拔斯王朝的官方联系语言和科学表述语言。由于文学语言的波斯化，使得波斯语实际上成了主导人们精神生活的语言系统。王朝的诗人和一般的知识分子，渐渐地不愿意再使用阿拉伯文。他们从阿拉伯的统治下恢复了自己祖先的语文——波斯文。从10世纪起，波斯文逐渐地变成了穆斯林世界东部的文学语言。[②]

由于波斯人发达的文明素质，萨曼王朝时期，注重培育一种发展文化和科学的精神。在萨曼王朝统治中亚的100多年间，中亚成了伊斯兰世界文化最发达的地区之一。

但是，波斯人试图同化操突厥语族的愿望被喀喇汗王朝(840–1212年)

① 纳忠：《阿拉伯通史》，上卷，608页，北京，商务印书馆，1999。
② 王治来：《中亚史纲》，338页，长沙，湖南教育出版社，1986。

破灭了。西迁的一支回鹘人进入中亚，并控制了当地的葛禄逻汗国，在葛禄逻汗国的基础上，建立起了喀喇汗王朝。

喀喇汗王朝没有忘记过去突厥汗国时期与波斯人之间的世代争斗。喀喇汗王朝吸收了中原远交近攻的政治谋略，在保持与阿拉伯帝国和中原王朝紧密关系的同时，向波斯萨曼王朝发动强烈攻势。因此在七河流域获得稳固后，便开始向萨曼王朝施加压力，不断向河中地区进逼。

999年10月23日，喀喇汗王朝的阿尔斯兰·伊列克·纳斯尔率军进入河中地区，未遭抵抗地开进了萨曼王朝的首都布哈拉。纳斯尔接管了萨曼王朝的国库，囚禁了末代国王阿布都·马利克及王族的其他成员，吞并了河中地区。萨曼王朝灭亡后，波斯人在中亚的统治再未恢复过，喀喇汗王朝永远终结了土著雅利安人统治中亚的历史。

由于迅速在中亚获得了军事上的胜利，喀喇汗王朝控制的疆域有了很大规模的扩展，通过战争获得的战利品也日益丰厚。这样的结果，让王室成员看到了谋取利益的机会。几乎在取得对萨曼王朝的胜利那一刻开始，喀喇汗王朝内部的权力之争便露出了苗头，而且在其后愈演愈烈。

第三节　维吾尔的文化革新

维吾尔人欲求在中亚获得生存和发展，不能仅仅以建立一个国家政权为满足。因为中亚地区长期受到波斯文化和印度文化的濡染，如果维吾尔人不能够在文化上有所建树，那么，很可能很快便失去国家政权的实际操控能力。因此，依据维吾尔人对漠北时期回纥汗国的失败教训的总结，欲

求中亚地区的生存与发展，首先必须在文化上逐步削弱波斯以及印度文化的影响，并以维吾尔文化取而代之。

在喀喇汗王朝历史上，人们不会忘记博格拉汗萨图克对王朝发展所作的杰出贡献。萨图克汗在维吾尔人的历史上占据着十分重要的地位，是他将伊斯兰教引入了喀喇汗王朝。这是维吾尔人信仰伊斯兰教的开端。阿拉伯史学家伊本·阿西尔在他的著名史学著作《全史》中记录了一则传说，说萨图克有一天梦见一个人从天而降，对他说："为了拯救自己的今世和来世，你要皈依伊斯兰教！"[①]

但依据当时维吾尔人历史学家阿不都·加帕尔撰写的《喀什噶尔史》记载，萨图克是受到萨曼王朝的落难王子纳斯尔·本·曼苏尔的启发而开始信仰伊斯兰教的。当时波斯萨曼王朝发生宫廷之争，纳斯尔国王去世，他的弟弟伊斯马义接管了王朝，迫使纳斯尔的儿子们到处避难。喀喇汗王朝一直与萨曼王朝不和，所以，受到迫害的王子纳斯尔·本·曼苏尔为避祸而逃到喀喇汗王朝寻求保护。喀喇汗王朝收留了他，把他安置在喀什噶尔北部的阿图什。萨曼王朝是信仰伊斯兰教的。据说，为了支持这个与萨曼王朝现政权不和的纳斯尔王子，喀喇汗王朝甚至在阿图什为他建立了清真寺。当时萨图克经常到阿图什观看由商队运来的各种货物。他在那里见到了穆斯林商人的礼拜活动，受到很大影响，便去经常拜访纳斯尔王子。萨图克就是那时从这位失意的王子那里获得伊斯兰教知识，并开始信仰这种宗教的。[②]

① 魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》，74页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1986。
② 王治来：《中亚史纲》，长沙，湖南教育出版社，1986。

萨图克选择信仰伊斯兰教的动机可能是非常复杂的，但其中的政治原因可能是主要的。当时，喀喇汗王朝的执政者是奥古尔恰克，他是萨图克的叔叔。萨图克与这位叔叔的关系看来是不和的，他一直寻求取代这位叔叔的地位而将喀喇汗王朝置于自己的控制之下的机会。当时，萨曼王朝的新国王纳斯尔的弟弟伊斯马义正采取新的对外政策，他希望通过引导维吾尔人信仰伊斯兰教而消除彼此之间的长期对抗，从而实现对维吾尔人的精神控制，进而彻底消除波斯人控制中亚的阻力。他的这一政策给萨图克带来了希望。萨图克希望通过萨曼王朝的支持，加强与奥古尔恰克争夺喀喇汗王朝大汗地位的筹码，可能交换的条件就是保证喀喇汗王朝统治者改信伊斯兰教。看来萨曼王朝满足了萨图克的要求，并帮助他实现了自己的愿望。

关于萨图克的执政业绩，由于缺乏史料帮助，我们几乎一无所知，但他在维吾尔人的心目中一直是一位睿智、果敢、善良和英明的可汗。有关他的传说至今依然在维吾尔人中广为流传，因为维吾尔人认为，是他使维吾尔人在遭受了漠北回纥汗国国破家亡的惨痛经历后，重新看到了民族的前途和希望。

萨图克信仰伊斯兰教后，对喀喇汗王朝的影响是巨大的。萨图克从伊斯兰教中感悟到一种精神和一种力量。他认为维吾尔社会需要这种精神和力量。他将伊斯兰教引入了维吾尔人的社会，鼓励臣民信仰这一宗教。他把维吾尔民族带入了又一个新的复兴时期。公元955年他死后，他的儿子穆萨继位，继续推行伊斯兰教，并在960年宣布伊斯兰教为国教，使喀喇汗王朝成为历史上第一个信奉伊斯兰教的操突厥语族政权。

这对中亚来说，是一个重大的历史事件。勒内·格鲁塞在《草原帝国》

一书中曾这样评价这一历史事件："……居住在喀什（喀什噶尔）西部和西南部，以及伊犁河流域和伊塞克湖地区的哈拉［喀喇］汗朝突厥人因皈依了伊斯兰教，从根本上改变了上述地区的特征。在伊斯兰教和突厥人的共同影响下，使中亚这部分地区昔日的一切都不复存在了。"[①]这种变化的显著标志就是中亚由波斯化向突厥化的转变。

为了达到民族意识一体化，获得更广泛的同盟，喀喇汗王朝将伊斯兰教引入维吾尔社会。用伊斯兰教精神规范维吾尔社会，并以伊斯兰旗帜作为开疆辟土的向导。这样做的结果不仅可以减弱因扩张而引起阿拉伯帝国的紧张，甚至还可以赢得波斯萨曼王朝内部对喀喇汗王朝的同情。

实际结果的确如喀喇汗王朝所愿。当公元 999 年，喀喇汗王朝的军队兵临波斯萨曼王朝的都城布哈拉城下的时候，萨曼王朝已经无法鼓动人民抵抗喀喇汗王朝的进攻了。当时的作家希拉尔·萨比曾记述了当时的情形，他说：

当汗（指喀喇汗王朝）的军队来到时，我在布哈拉。当时萨曼王朝的'哈提布'（传教者）登上大清真寺的讲坛，鼓励人民去斗争，并以萨曼王朝的名义号召：'你们须知，我们对待你们是多么的好，多么的温和。现在这个敌人又在威胁着你们，因此你们现在应当帮助我们，为我们而战斗，祈祷真主吧，让他赐福你们，在实际中给我们帮助和支持。'布哈拉人大都随身携带武器，也像河中地区的居民一样。当人民听到这些话后，他们便走到自己认为是'法基赫'（法学家）的人那里去，请问他们关于自己战与不战的'费特瓦'（法学家根据伊斯兰法典作出的决定）。但是他们（法

① [法]勒内·格鲁塞著，蓝琪译：《草原帝国》，189页，北京，商务印书馆，1999。

学家）禁止他们这样做，说：‘如果汗国因为宗教（和萨曼王朝）争执，那就必须同他们战斗。如果为这个世界上的财富而斗争，那就不允许穆斯林自相残杀，让自己遭受屠杀。这些人（即喀喇汗王朝）的生活方式非常好，并且他们的信仰是无可责难的。（因此），最好是放弃（任何干预）。’这就是喀喇汗王朝夺取政权与萨曼王朝逃跑和衰亡的原因之一。[①]

很显然，喀喇汗王朝的形象在波斯人的眼中，具有文明的特征。这种好感，不仅在于喀喇汗王朝的维吾尔人的“信仰是无可责难的”，还在于“这些人的生活方式非常好”。喀喇汗王朝之所以能够在中亚不断取得胜利，很大程度上在于维吾尔人经过漠北的文化改良，经过在巴拉萨衮、喀什噶尔、撒马尔罕等中亚文化名城的文化滋养，已经形成了较为温和的文化品质。所以“喀喇汗王朝的征服河中，同它以前的马其顿·亚历山大和阿拉伯人，同它以后的成吉思汗和帖木尔都有一个显著的不同之点，即它的征服并未伴随着大规模的屠杀、抢劫和烧毁，使中亚的经济文化发展中止，而基本上是和平归并，当地未遭到严重破坏的经济文化不久之后就得到恢复，并继续向前发展。”[②]

喀喇汗王朝时期最显著的特点之一是城市规模的扩大和城市数量的增加，不仅在布哈拉和撒马尔罕原有基础上不断扩大城市的规模，兴建新的建筑，而且在七河流域和楚河流域，兴建了许多新的城镇。大批城市的兴建，使喀喇汗王朝的经济生活发生了重大改变，也使其民众得到了相对安定舒适的生活环境。手工业和商业得到了迅猛发展，农业得到了重视而开始替

① 魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》，82页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1986。
② 同①。

代游牧。新的生活方式和新的思维方式逐步得到确立，喀喇汗王朝的整个观念开始发生变化。

维吾尔人有着相当高的文化，在建立喀喇汗王朝以前已开始进入农耕的封建制社会。进入七河地区后，在政治、经济、文化方面同其他操突厥语部族相比处于明显的优胜地位，因此对突厥语各民族的社会进步发生了积极影响，加速了他们向阶级社会和定居农业的过渡。所以，当公元 999 年萨曼王朝灭亡后，喀喇汗王朝以胜利者的姿态迎来了 11 世纪。

11 世纪是中亚发生重要历史变革的一个时期。活跃在中亚政治舞台上的喀喇汗王朝、伽色尼王朝和塞尔柱王朝 3 个操突厥语的民族建立的政权，彻底扫除了雅利安人的政治势力，使中亚在民族、宗教、语言、文化、风俗习惯等方面趋于一致，使原来占主导地位的波斯文化被突厥文化所取代，许多操伊朗语的民族如粟特人开始使用突厥语，并融入突厥语民族中，中亚进入了“突厥”化时代[①]。

因为这 3 个突厥语民族政权，只有喀喇汗王朝不遗余力地推行突厥文化，而伽色尼和塞尔柱两个王朝则对波斯文化表现出极大的兴趣。塞尔柱王朝甚至使用波斯语作为它的官方语言，王室和军队都逐渐波斯化了，塞尔柱王朝已经带有强烈的波斯文化色彩。[②]波斯诗人费尔多西的史诗《帝王记》在塞尔柱人那里受到欢迎，尽管这部史诗充满了对操突厥语族的敌视。塞尔柱王朝的两朝宰相尼查木 (1017–1092 年) 也是波斯人，他学识渊博，雄才大略，对王朝忠心耿耿。但他一直不遗余力地在塞尔柱王朝推行

① 魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》，68页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1986。
② ［法］勒内·格鲁塞：《草原帝国》，206页，北京，商务印书馆，1999。

波斯文化，他的《治国策》成为塞尔柱人的治国方针，影响了塞尔柱王朝的文化走向。

伽色尼王朝进入印度后，控制了旁遮普，在印度建立了第一个伊斯兰国家，从此伊斯兰教在印度北方迅速传播开来。王朝也因为掠到大量印度财宝也变得富裕起来。王朝的苏丹马赫穆德已经完全波斯化，正处在权力的鼎盛时期，印度王公们的世界已经踩在他脚下。他自以为更文明，而把长期逗留在北部贫瘠草原之地坚持突厥文化的喀喇汗朝人视为野蛮的同族人。[①]所以，伽色尼王朝虽然是突厥人后裔，却深受波斯文化的影响。他们同时还把波斯文化带入印度，今日印度、孟加拉和巴基斯坦流行的乌尔杜语就是由波斯语、印度的梵语以及一部分阿拉伯语融合而成的语言。[②]突厥文化在伽色尼王朝根本就没有受到重视。

而喀喇汗王朝则不同。喀喇汗王朝为了在中亚站稳脚跟，不致重蹈西突厥落败中亚的覆辙，把加速推行突厥语族文化作为经营战略的重点。中亚是一个极为特殊的地域，汇聚东西方文明的这片沃土，对于具有开放情怀的维吾尔人来说，可谓如鱼得水。漠北回纥汗国的失败强化了维吾尔民族的向心力和民族自觉意识，开始在文化上进行反思。这种反思是建立在对漠北时期民族文化改造成败的总结和对现实社会秩序混乱的忧虑基础上的。许多流传的格言警句，都表现着一种向往有序的社会秩序和高尚的道德情操的文化取向。这是一个十分重要的信息，这表明维吾尔有识之士已意识到，要想在中亚长治久安，就必须建立起一种有序的社会体系，而有

① [法] 勒内·格鲁塞：《草原帝国》，191页，北京，商务印书馆，1999。
② 纳忠：《阿拉伯通史》上卷，601页，北京，商务印书馆，1997。

序的社会体系是建立在有序的文化体系之上的。喀喇汗王朝不能再走其他突厥语民族在中亚走过的老路。

由于突厥语族各民族长期处于一种被支离和被奴役的地位，虽然同为突厥语族，却存在一些语言差别。为了使各项法规准确传达到各突厥语部族，将维吾尔语作为王朝的官方语就成为一种必要的行政措施。同时，在王朝境内还存在许多伊朗语族的民族。他们的存在，对急于推行中亚维吾尔化的喀喇汗王朝来说，无疑是一种潜在的威胁。虽然缺乏足够的史料证明喀喇汗王朝是否发布过强迫境内的民众使用维吾尔语的法规，但从许多伊朗语族的民族不得不放弃自己的语言而使用突厥语来看，他们的转变不会是出于自愿的。甚至对突厥文化产生过重大影响的部分粟特人，在喀喇汗王朝挟武力之威的文化攻势下，也转而使用突厥语，同化于操突厥语的民族中。而坚持讲波斯语的那部分人，不得不退居山林，成为塔吉克人。①喀喇汗王朝推行突厥文化的措施，使中亚的民族结构和文化形态发生了根本性的变化。

古代维吾尔人在中亚的生存努力得到了丰厚的回报。喀喇汗王朝不仅在中亚生根，而且以强大的文化优势，开始改变中亚的文化状态，使得维吾尔文化在中亚渐成主流。

操突厥语民族在中亚政治事务中发挥的积极作用。特别是操突厥语的民族对阿拉伯帝国阿拔斯王朝的帮助，使得他们在相当长的一个历史时期，充当着阿拉伯帝国的保护者。阿拔斯王朝一共持续了509年的历史，其中被操突厥语的民族掌控的时间就达近240年。虽然塞尔柱王朝对突

① 魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》，68页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1986。

厥文化的传播不感兴趣，而且把自己看成阿拉伯—伊斯兰文化的捍卫者。[①]“在弘扬阿拉伯—伊斯兰文化方面作出了杰出贡献，曾创造了一个文化灿烂的新时代”，[②]但他们同时也为操突厥语的民族进入阿拉伯帝国的政治文化中心开放了绿灯。

在这样一种政治背景中，操突厥语各民族在阿拉伯伊斯兰世界的地位也水涨船高，突厥裔学者不断涌现，纷纷来到巴格达，如饥似渴地从那里吸取科学和文化的丰富养料，并把操突厥语民族那种兼收并蓄的学术风格一同带来，扭转了阿拉伯伊斯兰世界盲目的翻译运动的治学方向，而开始注重对各种学说的分析与研究。这一时期巴格达最著名的学者有许多是操突厥语民族的人，其中阿尔法拉比名冠东西。

阿尔法拉比(870–950年)精通亚里士多德的学说，并在理论上对它进行了最精辟的解释，以至被认为是亚里士多德之后最杰出的哲学家。据说，阿尔法拉比生活清贫到借其看门人的灯光彻夜读书和写作。为了独自思考，他喜欢孤寂。他是伊斯兰世界哲学研究的真正奠基者，由他搭建的伊斯兰哲学的框架，影响了后来的伊斯兰哲学发展的方向。亚里士多德被誉为哲学的“第一导师”；鉴于阿尔法拉比作为亚里士多德的后继人及其学说最为有力的传播者，他被尊为“第二导师”。[③]

虽然突厥语民族学者开始不断在阿拉伯世界发挥影响作用，但是，突厥语各民族的文化由于缺乏系统的规范和张扬，在很大程度上影响了阿拉伯人对突厥文化的认识和了解。当时在阿拉伯伊斯兰文化领域盛行使用阿

① [法]勒内·格鲁塞著，蓝琪译：《草原帝国》，197页，北京，商务印书馆，1999。
② 纳忠：《阿拉伯通史》上卷，627页，北京，商务印书馆，1997。
③ [伊拉克]穆萨·穆萨威著，张文建、王培文译：《阿拉伯哲学》，北京，商务印书馆，1996。

拉伯语，以扩大和强化使用阿拉伯帝国在文化上的统治。在阿拉伯伊斯兰世界虽然有许多突厥裔学者，但他们所受教育和所从事的文化事业，与突厥文化并无多大关系，他们的科学成就是阿拉伯－伊斯兰文化的一部分。所以，实现对突厥文化的需求与操突厥语族在文化上的努力存在着相当大的差距。

这种差距对突厥语民族在中亚继续发挥政治影响产生了极其不利的影响。特别是当国家与社会的协调发展，因为文化的流散而不能形成一体化的民族意识的时候，规范民族文化，强化民族文化，就成为一件十分紧迫和十分重要的任务。喀喇汗王朝所以内斗不息，战乱不止，很重要的一个原因就是国家缺乏严格规范的政治体制、法律体系和一体化民族文化精神。在这一点上，喀喇汗王朝与原来为邻的中原唐王朝和现在为邻的印度、波斯和阿拉伯，都存在着一种很明显的差距。

从 11 世纪开始，现实的严峻性迫使维吾尔知识分子开始反思，通过反思意识到了这种差距，而且深知这种差距将可能导致整个突厥文化衰亡。因此积极宣扬突厥文化，积极改良突厥文化，并促使突厥文化重新获得生命力，是维吾尔知识分子面临的巨大挑战。

流散的文化，必须得到整理；睿智的思想，必须得到传播；民族文化的精义，必须得到固化。这样的文化欲求，成为喀喇汗王朝知识分子的强烈愿望。

出生于喀喇汗王室的伟大学者“马赫穆特·喀什噶尔［麻赫默德·喀什噶里］热爱自己的民族文化。他对阿拉伯语、波斯语词汇大量地进入维吾尔语的情况，深为不安。他决心通过著书立说，去发扬光大维吾尔语言

的长处，保护维吾尔语言的纯洁性。”[①]他大约在公元1058年的时候离开了喀什噶尔，在中亚腹地做长期的语言调查、素材收集和语言研究。公元1072年麻赫默德·喀什噶里来到巴格达。当时的阿拉伯阿拔斯王朝被赛尔柱王朝所控制，而赛尔柱王朝的王后是喀喇汗王族出身。这位实际控制赛尔柱王朝政权的王后鼓励喀喇汗王朝的学者到巴格达来从事政治和学术活动，并为他们提供一切机会，创造良好条件。在这样的宽松环境中，麻赫默德·喀什噶里的工作进展得很快，终于在1074年完成了《突厥语大辞典》的编写工作。他在序言中不无骄傲地说："我走遍了突厥人的所有村庄和草原。突厥人、土库曼人、乌古斯人、处月人、样磨人和黠戛斯人的韵语完全铭记在我的心中……在进行了长期的研究和探索之后，我用最优雅的形式和最明确的语言写成此书。”[②]

麻赫默德·喀什噶里编写《突厥语大辞典》的目的很明确，他说他是鉴于当时突厥族在伊斯兰世界的巨大影响，为了促使阿拉伯人学习突厥语而编纂此书的。他甚至宣称：阿拉伯语和突厥语二者并驾齐驱，“如同两匹奔驰的赛马”，争强斗胜，互不相让。[③]他吸收了突厥语族的谚语、格言、诗歌等作为例证，采用文学语言作为基本物像的描述，极大地丰富了突厥语的表现力。

这样的文化欲求，在《福乐智慧》中表现得更是十分突出。优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中这样表述到："睿智优美的语言都写在书上，书上的话不会被人遗忘。倘若著书人不把它写进书里，妙言警句你从何而

① 刘志霄：《维吾尔族历史》上编，175页，北京，民族出版社，1985。
② 麻赫默德·喀什噶里：《突厥语大辞典》前言，北京，民族出版社，2002。
③ 同②。

得知。倘若学者先哲不著书立说，先辈的事迹谁能够述说。倘若人世上没有文字为凭，说出的话语谁会相信。人们之间总要互通音讯，没有文字，何以交流感情。文字工作对国君不可缺少，国君靠它治国，井井有条。”（第2697–2702行）甚至优素甫·哈斯·哈吉甫创作《福乐智慧》的时候，就以使用回鹘语而骄傲。

回鹘语文成为民族文化的重要标志，并以此引为骄傲。德国考古探险家勒柯克在高昌故城考察时，记录了这样一段话。他说，在新疆地区流行这样一句谚语：“阿拉伯语是知识，波斯语是糖，印度语是盐，而维吾尔语则是艺术。”[①]这种文化上的自信，是民族文化自觉意识的表现。

11世纪的维吾尔学者已从实用的文化功利主义中挣脱出来，开始给民族文化以新的定位。对如何消除以往混乱的文化现象，使其达到一个完整规范的体系，最终导致民族的强有力的发展这个问题，给予了充分考虑。维吾尔民族已经实现了从碑刻铭文到书面记事的历史性飞跃。

由此观之，11世纪后期，喀喇汗王朝的维吾尔学者对推进中亚突厥化所表现出的巨大热情和取得的巨大成就，是其他操突厥语民族建立的国家所无法比拟的。维吾尔人的优秀学者麻赫默德·喀什噶里为推广突厥语和弘扬突厥文化而创作了《突厥语大辞典》，优素甫·哈斯·哈吉甫为了向世人证明突厥语族语言完全胜任准确表达人的思想而使用回鹘语创作了伦理哲学著作《福乐智慧》，阿勒马伊则编写了记录喀喇汗王朝突厥人历史的《喀什噶尔史》（已佚），他们共同谱写了维吾尔文化历史上最辉煌的篇章，也构筑了中亚突厥语民族文化历史上最辉煌的一页。

① ［德］勒柯克：《新疆的地下文化宝藏》，27页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1999。

经过维吾尔知识分子的努力，维吾尔以崭新的文化和充满活力的民族形象活跃在中亚的历史舞台上。俄国学者巴托尔德 (B.B.Baptold) 在谈到中亚政治情况时曾指出："在文明的人们中，穆斯林 (尤其是塔吉克人) 和维吾尔人，不仅在本族，而且在所在的国家管理国家大事方面，都起着重要的作用，因为他们在当地的王公贵族中具有很大的影响。"[①]成吉思汗的第十三代后裔阿布尔哈兹·阿拉布莎·穆罕默德·巴哈杜尔汗 (Abulghazi Arabshahh Muhammad Bahadurhan) 也曾说："成吉思汗及后裔所统治的河中地，呼罗珊，甚至伊拉克等地掌玺、尚书、财政官员，几乎都是维吾尔人。"[②]美国学者卡特 (Kathe) 也说道："在成吉思汗诸孙的统治下，波斯王国和在美索不达米亚的会计和重官都是畏吾儿 (维吾尔) 人。"[③]

维吾尔人给中亚注入了新的活力。"回鹘 (维吾尔译音)，一个强大的突厥系民族，不仅善于战争，也善于同周边民族和睦相处。"[④]这支深受中国中原文化影响的生机勃勃的民族，决心将中亚建成维吾尔人的乐园，并将它重新与中国联系在一起。喀喇汗王朝的可汗，在自己的封号上常常冠以"桃花石"称号，把自己视为中国和东方之王。

第四节 "桃花石" 称号的含义

《福乐智慧》的序言中，有一段话令人回味，说"此书极为尊贵，它

① ［俄］巴托尔德：《七河史略》，见海热提江·乌斯曼《维吾尔古典文学研究》，145页，乌鲁木齐，新疆大学出版社，1999。
② 阿布尔噶哈：《突厥世系》，汉文转引自海热提江·乌斯曼《维吾尔古典文学研究》，146页，乌鲁木齐，新疆大学出版社，1999。
③ ［美］卡特：《中国印刷术的发明和它的西传》，127页，北京，商务印书馆，1957。
④ ［德］勒柯克著：《新疆的地下文化宝藏》，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1999。

以秦地哲士的箴言和马秦学者的诗篇装饰而成”。[①]因为此书睿智而博大，所以“秦和马秦的学者哲士，都称赞此书十分优美”。[②]秦指契丹辽控制的华北，马秦是指宋朝。

许多研究者对于以上的序言出自何人之手或写于何时，虽然还没有一个确切的说法，但有一点是十分肯定的，即散文体序言和诗文体序言都是在重新发现《福乐智慧》手抄本的时候一同出现的。重新发现《福乐智慧》的时间是15世纪，也就是明朝的时候。因此起码可以断定，序言的写作年代一定是在这个年代或这个年代之前。

大约在1439年，有一个叫哈桑·喀拉·沙依勒·谢米斯的诗人，在赫拉特城获得了一部用阿拉伯文拼写回鹘语的长篇诗稿。从书中他知道这部诗稿是昔日喀喇汗王朝维吾尔人优素甫·哈斯·哈吉甫用回鹘语创作，完成于1069年左右，距他发现的时间已经有370年的历史。

获得这份手稿，一定让谢米斯兴奋不已。这是一部充满维吾尔人文化意识、希腊政治哲学、阿拉伯伊斯兰精神和中国伦理智慧的书稿，是关于如何治理国家和如何发展文化的治国方略，其冷静与沉稳，睿智与精辟，也一定令他激动和亢奋。他决定将手稿的阿拉伯文重新转写为回鹘文，恢复原著的本来面貌，以增强突厥语民族在赫拉特城的自信和威望。他做到了这一点。他在1439年完成了转写工作，他使这部已经被人遗忘多年的书稿重见天日。

谢米斯的这个抄本，在1474年，被一个叫法纳里·奥格里·卡迪·阿

① 优素甫·哈斯·哈吉甫：《福乐智慧》，北京，民族出版社，1986。
② 同①。

里据说是学者的人从土耳其的托卡特城带到伊斯坦布尔。这说明抄本受到了操突厥语民族的重视，已经从赫拉特城流传到了托卡特城。阿里把它卖给了据说是当时奥斯曼帝国的一位文职官员阿卜杜勒·热扎克·巴赫希。

在土耳其奥斯曼帝国时期的国家机构中，为了保持与其他操突厥语民族建立的政权之间的联系而设置了通讯联络处，负责处理各种特别文书并搜集各种情报。很多文书和情报都是用回鹘文起草的。在联络处任职的文书官员被称为“巴赫希”，据说他们的博学程度比那些学者还高。

据土耳其著名语言学家R·R·阿拉特考证，受赠《福乐智慧》回鹘文手抄本的阿布杜勒·热扎克就是在奥斯曼帝国法蒂赫苏勒坦·穆罕默德时代派驻伊斯坦布尔的书记官。阿布杜勒·热扎克所处这种位置是最有可能接受有关反映维吾尔人文化情况的资料的。特别是被认为是整个突厥民族文化成就最突出、最成熟的这部作品，对奥斯曼帝国的意义极为重要。作为书记官的阿布杜勒·热扎克是不会轻易放过的。据说，当时的奥斯曼帝国对于搜集有关回鹘文文献和阿拉伯文文献的工作非常重视，当时还有一批回鹘文和阿拉伯文文集藏于该地的阿雅索菲亚图书馆，包括维吾尔人用回鹘文创作的另一部劝谕诗《真理的入门》。[①]

至于阿布杜勒·热扎克的确切身份，目前还没有详实的资料，无法对以上的推测进行判断。总之，这个阿布杜勒·热扎克一定是精通回鹘文的，也一定对回鹘的历史与文化有浓厚的兴趣，否则，不会有人付出那么大的心血抄写《福乐智慧》，并千里迢迢地送到他那里。阿里决定把抄本卖给

① ［土耳其］R·R·阿拉特：《〈福乐智慧〉土耳其文译本导言》，见《福乐智慧研究译文选》，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1991。

阿布杜勒·热扎克，一定是相信他有能力鉴赏，并保证抄本能够获得必要的重视和妥善的保管。

然而，把《福乐智慧》序言写作的时间仅仅定在明代，或笼统地定在明代之前，并不是很准确的，起码我们还有理由将序言的写作时间往前推。

序言中提到的秦和马秦的概念，表明序言写作的时候，中国还可能处于一种分裂的状态，即秦地与马秦地可能存在着分属不同统治者而各自为政的状态。而这样的状态不是在明代，甚至也不是在明代之前的元代，而是在元代之前的五代十国和宋代。

《福乐智慧》创作的年代恰值宋代，因此有关五代十国可以不予考虑。宋代有北宋和南宋的分野，北宋建立于公元 960 年，到了公元 1127 年，由于无法阻挡先是契丹、后是女真蚕食中原的脚步，不得不退避江南，开启了南宋的历史，直到 152 年之后，也就是公元 1279 年南宋灭亡。

北宋和南宋，渐次失去了对漠南、华北以及中原的控制，所以在维吾尔看来有秦和马秦的区分。这表明，提出秦地和马秦地的概念，应该是在元、明之前的这一时期。这说明了什么呢？说明两篇序言的写作时间，很可能距离《福乐智慧》创作的时间很接近，起码在 13 世纪元代建立之前。如果能够大胆进一步推断，则很可能是在北宋时期，即马秦概念存在的时期。因为在 1074 年麻赫默德·喀什噶里编撰完成的《突厥语大辞典》中，就有马秦的概念，当时的南宋尚未形成，所以对马秦的解释，当时只能是以开封为首都的北宋。而这一概念可能一直延续到南宋，在南宋时形成新的马秦地域，即割除中原地区，单指中国南方。

这样的界定对于我们是十分重要的，说明《福乐智慧》创作的时间和序

言写作的时间距离非常接近。即使不能认定它们产生于相同的年代，起码相差的距离最远也不会超过200年。同时，这样的界定还能够证明，喀喇汗王朝与契丹辽和北宋、南宋王朝的文化交流不仅十分频繁而且十分有效。维吾尔知识分子对于秦地和马秦地的文化亦有着十分透彻的了解与认识。

秦地的契丹辽虽然是东胡，但是因为占据了汉族传统文化较为丰厚的华北腹地，因此，秦地的契丹辽文化，在一定程度上也就具有了许多汉族文化的特征。不从别的方面说，单从契丹文的创制上，就能看到汉族文化对契丹辽所发生的影响。

在这方面做过系统研究的杨富学对此深有感悟。他说，契丹本无文字，在辽朝建立后，由于受汉文化的影响，加上当时社会发展的需要，耶律阿保机于公元920年命突吕不和鲁不古创制契丹文字。《新五代史·契丹传》记载说："至阿保机……多用汉人，汉人教以隶书之半，增损之，作文字数千，以代刻木之约。"《五代会要》卷29也记载道："契丹本无文纪，唯刻木为信，汉人陷蕃者以隶书之半，就加增减，撰为胡书。"这里所说"文字"指的就是契丹大字。

但是，这种契丹大字笔画复杂，书写不便，尤其是汉字所表达的汉语与契丹语之间差别较大，除了汉语"词序"与契丹语迥异外，契丹语词汇大多是多音节的，其语法关系一般用粘着和变化附加成分来表示，这些都使契丹大字的应用遇到重重障碍。研究回鹘文化历史的专家杨富学因此认为，契丹人因此开始借鉴回鹘文创制契丹小字。

杨富学认为，虽然从字形上，契丹小字与回鹘文很难看出彼此之间的关联，但因为回鹘语与契丹语同为阿尔泰语系，在语法上具有一定的相似

性，故而，使用回鹘文的拼音法规则，更易于表达契丹语的语法现象。契丹辽太祖的弟弟迭剌跟随回鹘的使者学习回鹘文后发现了回鹘文的这种拼音规则。他受到启示，于是通过对契丹大字的改进与利用研制出书写更为方便，使用更加广泛的契丹小字。

回鹘与契丹之间关系密切，且长期保持。杨富学曾经指出，这不仅因为文化上的一些共同特征，而且也因为政治上的需要和经济上的互通。更为耐人寻味的是，契丹皇后所出的述律氏族（萧氏）本身就是回鹘遗民的后裔。

《辽史·后妃传》就辽太祖应天皇后的家世记载说："其先回鹘人糯思，生魏宁舍利，魏宁生慎思梅里，慎思生婆姑梅里，婆姑娶匀德恝王女，生后于契丹右大部。婆姑名月碗，仕遥辇氏为阿扎割只。"[①]《辽史·外戚表》亦曰："辽史耶律、萧氏十居八九，宗室、外戚势分力敌，相为唇齿……至辽太祖，娶述律氏。述律，本回鹘糯思之后。"[②]

杨富学认为，由这些记载推定应天皇后为回鹘后裔，应无疑义。应天皇后生于879年，距840年漠北回鹘汗国灭亡将近40年。应天皇后为糯思第五代孙，说明早在回鹘汗国灭亡之前糯思子孙就已经定居契丹地区了。契丹曾为漠北回鹘汗国的属国，史书说"契丹旧为回纥牧羊"，说明了这种臣属关系。据一些专家推测，糯思很可能就是漠北回鹘汗国派往契丹"督其贡赋"的监使。后来回鹘汗国崩溃，部族大部分迁徙西域，没能随部族西迁的回鹘人，多成为契丹的属民，逐步与契丹人水乳交融。到了辽太祖

① 《辽史》卷71《后妃传》，1199页，北京，中华书局，2003。
② 《辽史》卷67《外戚表》，北京，1027页，中华书局，2003。

耶律阿保机，娶回鹘述律氏，并于建国后立为皇后。耶律氏与述律家族的联姻与同盟的形成，为辽朝的建立奠定了基石。[①]

述律氏家族在遥辇晚期已经是契丹社会中迅速崛起的一个强大势力，应天皇后“简重果断，有雄略”，[②]在辽朝的创建和巩固过程中，曾经起过一系列重大的作用：协助辽太祖统一诸部，取代遥辇，西并奚族，东灭渤海，并平定诸弟叛乱。后来又扶立德光，一直在朝廷中参与决策，故在辽代历史上享有崇高的声望。在其之后，辽朝帝后大多都出自她的家族。只因其内侄“小汉”被辽太宗赐名萧翰，从此她家改为萧姓。在《辽史·后妃传》记载的10个皇后中，有9人出自该家族。

留居契丹地的回鹘族人进入契丹社会，给契丹部族注入了新鲜血液；回鹘汗国崩溃以后，这部分回鹘人并没有马上融入游牧的契丹人，他们在相当一段时期还作为不同的群体存在并有自己独特的文化。因为在此之前的回鹘汗国具有成熟的商业经济，因此，回鹘商业文化对契丹社会发生飞跃变革的影响就具有十分重要的意义。传统的说法认为契丹是农牧二元社会，然而，二元之间有赖商业联系，因而很可能是农、牧、商三元社会，即相当一段时期的汉人及渤海农业、契丹牧业、回鹘商业三足鼎立。[③]

契丹人建立的辽国，虽然境内保有一部分回鹘人，但回鹘族人大部分已经落居西域。当时高昌回鹘王国与契丹的交往最为密切。但是，距离契丹更远的喀喇汗王朝，也始终与契丹保持着紧密的政治与经济联系。在

---

① 杨富学：《论回鹘文化对契丹的影响》，见《回鹘文献与回鹘文化》445页，北京，民族出版社，2003。

② 《辽史》卷71《后妃传》，北京，中华书局，1199页，中华书局，2003。

③ 王小甫：《契丹建国与回鹘文化的关系》，载《中国社会科学》，2004（4）。

《福乐智慧》中就有这样的诗句："光秃秃的树木穿上了绿衣，红黄蓝紫，枝头五彩纷呈。褐色大地披上了绿色丝绸，契丹商队又将桃花石锦缎铺陈。"(《福乐智慧》第67–68行)

所谓的契丹商队，依照有些专家的研究，似乎多为回鹘人。这些辽朝的回鹘商人，不仅承担了辽朝与高昌回鹘王国和喀喇汗王朝的商业使命，而且也将"桃花石"的商品文化流通到这些地区。

商业交流与文化交流是共生的，这不仅因为商品本身具有一定的文化属性，而且商业交流的过程也是一种文化现象。商人本身的文化素养与文化倾向，通过商品交换的过程而得到体现。不同地区的商人承载着不同地区的文化，完成商品交易的同时，亦潜在地实现了不同文化的传递。

所以，当契丹商队将"桃花石"的商品输入到喀喇汗王朝的同时，已将"桃花石"的文化一并输入进来了。

有关"桃花石"一词的准确概念，一直存在争议。据说这个词最早7世纪初就出现在东罗马史家席摩喀塔所著《莫利斯皇帝大事记》(或称《历史》)中。在他的记载中，"桃花石"是一个国家的名称，同时又是一座城市的名称。"桃花石是著名的城市，距突厥一千五百哩，与印度为邻，居住在桃花石的蛮人，为人数极众而极勇敢的民族，世界诸国几乎无与其匹。"同时，他又有一段关于桃花石国的较详细叙述："1、桃花石国的统治者称作Ταϊσαν，Taisan，在希腊语中意为'上帝之子'。2、桃花石国从不受王位纷争之扰，因家族血统为他们提供了选取君主的办法。3、桃花石国盛行雕像崇拜，但有公正的法律，生活充满中庸的智慧。有一种风习类似法律，禁止男人佩戴金饰，虽然他们从规模巨大、利润丰厚的商业活动中获得大

量金银财富。4、一条大河将桃花石国土划分为二，这条大河过去是彼此争战的两个大国家间的边界，其一国衣服尚黑，另一国尚红，但在今日毛里斯 (Maurice) 皇帝君临罗马时，黑衣国跨过大河攻击红衣国，取得胜利，一统全国。5、据说马其顿的亚历山大在征服巴克特里亚人和粟特人，烧杀十二万人之后，建筑了桃花石城。6、在桃花石城，国王的皇后妃子们乘金车出入，以一头牛挽车，饰以昂贵的黄金、珠宝，极为奢华，牛的笼头也以镀金装饰。当朝临政的君主有 700 名妃子。桃花石国显贵们的妻妾乘坐银车。国王死，妃嫔剃发衣黑致哀终生；法律规定她们永远不得离开国王的墓陵。7、据说，亚历山大在桃花石城几里外建筑第二座城市，异邦人称之为库姆丹 (Khubdan)。库姆丹城有两条大河流横贯其中，大河两岸垂柏依依。8、桃花石人拥象甚多；与印度的商贸交往频繁。据说他们是印度人，因生活在北方，肤色为白。9、生产赛里斯丝线的蚕虫在这个民族中到处可见；它们已经历许多代的变化，色彩斑斓。这些异邦人非常热衷于驯养这种动物的技艺……”[①]很显然，不论席摩喀塔是否熟悉中国，其中关于“桃花石”的解释，很明显的是指中国。他的有关“桃花石”即中国的了解，大多是通过中亚操突厥语诸民族的人以及西亚的阿拉伯人间接获得的。

在喀喇汗王朝著名学者麻赫默德·喀什噶里编纂的《突厥语大词典》中，对“桃花石”是这样解释的：“桃花石。‘马秦’国之名。这个国家距秦有四个月路程。秦原来分作三部分：第一，上秦，地处东方，被称之为‘桃

① 张绪山：《西摩卡塔所记中国历史风俗事物考》，见《传统中国研究集刊》(第一辑)，上海，上海人民出版社，2006。

花石'；第二，中秦，被称之为'契丹'；第三，下秦，被称之为'巴儿罕'，这就在喀什噶尔。但是，现在认为'桃花石'就是'马秦'，'契丹'就是'秦'。"①

关于"桃花石"具体所指中国，似乎没有多少歧义。但近世学者对"桃花石"一词的音素源流，却存在争议。一种意见认为，"桃花石"为"拓跋氏"的对音。

从魏晋开始，北方东胡鲜卑人逐渐强大，在拓跋氏部族的领导下，结束了中原"五胡十六国"长期混战、分裂的局面，拓跋氏的杰出代表人物拓跋珪建立北魏，统一了中国北方长达近200年之久。这个强大的中原政权，还统一了西域，推行郡县制，并在西域维持稳定统治也有近百年的历史。北魏西达中亚，东至海滨，南距江淮，北尽漠北，在中国历史上具有重要的地位，它给西北和漠北各少数民族留下了深刻的记忆，在中亚一带也产生了深远的影响。即使后来隋唐两个强大的统一中央王朝，不论在血统上还是在政治上，也都与这个鲜卑拓跋帝国有着密切的联系。隋文帝的皇后独孤氏和唐高祖李渊的母亲是亲姐妹，都是鲜卑化的匈奴人；李世民之母窦氏原姓鲜卑纥豆陵氏；唐高宗之母长孙氏，其祖先是鲜卑拓跋氏。隋、唐王朝杨、李两皇族都有鲜卑胡人的血统。

拓跋氏在中国北方国力强盛，影响远及中亚地区，因而"桃花石"便成为中国或中国人的代称。国内外学者持这一观点的人很多。从语音的角度看，"桃花石"确与"拓跋氏"相近。

另一种意见认为，"桃花石"来源于"唐家子"一称，系"唐家子"

① 麻赫默德·喀什噶里：《突厥语大辞典》，479页，北京，民族出版社，2002。

的讹音，因而指的是唐朝，而非拓跋氏建立的北魏。持这一观点的人还以鄂尔浑河碑文中曾出现“桃花石汗”这一称号为依据。确实，建立于公元712至716年的《敦欲谷碑》，建立于732年的《阙特勤碑》，建立于735年的《毗伽可汗碑》和建立于759年的《磨延啜碑》中,共约27处出现“桃花石”一词，词义都是指唐朝。但是，这种观点虽有碑文作为依据，但如果因此断定“桃花石”即源于“唐家子”尚有问题。因为既然7世纪初东罗马史家席摩喀塔所著的《莫利斯皇帝大事记》中已经出现“桃花石”一词，而那时相当于隋末，唐王朝还未建立，“桃花石”与“唐家子”之间的关系就很成为问题。

不论“桃花石”是指“拓跋氏”，还是指“唐家子”，意思都是指中国，因此有关词源的问题就留给专门的语言学家去钻研吧。

1980年3月，在新疆阿图什县发现了大批喀喇汗朝的钱币，其中10余枚背面铭文中有“苏来曼·卡德尔·桃花石可汗”字样。据学者推测，这些钱币很可能是1032年(北宋仁宗明道元年)登上大可汗之位的苏来曼·本·玉素甫时期铸造的。铸有“桃花石”一词的喀喇汗朝钱币，在我国这是第一次发现。

苏来曼·卡德尔·桃花石可汗时期喀喇汗王朝出现了分裂，后来形成以喀什噶尔为中心的东喀喇汗和以撒马尔罕为中心的西喀喇汗。虽然喀喇汗王朝分裂了，但是东、西两个王朝先后有8位可汗冠称“桃花石可汗”或“秦与东方之王”。他们分别是：

1. 东喀喇汗的苏来曼·卡德尔·桃花石可汗、2. 哈桑·本·苏来曼·桃

花石·博格拉汗、3. 西喀喇汗的伊卜拉欣·本·纳赛尔·桃花石·博格拉汗、4. 纳赛尔·本·伊卜拉欣·秦与东方苏丹、5. 苏来曼·本·达乌德·卡德尔·桃花石可汗、6. 伊卜拉欣·本·苏来曼·桃花石·博格拉汗、7. 伊卜拉欣·本·穆罕默德·桃花石汗、8. 马斯乌德·本·侯赛因·克雷齐·桃花石可汗。

这样的称号说明了什么问题呢？说明了曾经经历了漠北回纥汗国与唐王朝的近百年的和亲之后，在喀喇汗王族的意识之中，还深刻地保留着对那段和亲历史的记忆。

《宋史·回鹘传》说："先是，唐朝继以公主下嫁，故回鹘世称中朝为舅，中朝每赐答诏，亦曰外甥。五代之后皆因之。"

《宋史·于阗传》载：元丰四年(1081 年)"于阗国偻儸有福力量知文法黑汗王，书与东方日出处大世界田地主汉家阿舅大官家"。显然，喀喇汗王朝治下的于阗国沿袭了漠北回鹘与唐王朝甥舅关系的称谓。

于阗原来人种比较复杂，漠北回鹘汗国崩溃，部众西迁，有一支迁往那里。《宋史·回鹘传》说："初，回鹘西奔，族种散处。故甘州有可汗王，西州有克韩王，新复州有黑韩王，皆其后焉。"新复州就在于阗附近，回鹘人以强势进入于阗，加速了于阗的回鹘化进程，甚至包括于阗王族也一并回鹘化了。

公元 912 年，尉迟僧乌波继位为于阗王，自称"唐之宗属"，并以唐朝国姓李氏为姓。这位于阗国王就是历史上著名的李圣天。

据敦煌出土的回鹘《佛说阿弥陀经讲经文》记载："睹我圣天可汗大回鹘国，莫不地宽万里，境广千山，国大兵多，人强马壮。天王乃名传四海，

得（德）布乾坤，卅余年国安人泰。早授诸佛之记，赖蒙贤圣加持，权称帝主人王，实乃化身菩萨。”[①]这时的于阗还是以佛教为至尊。

公元1004年，喀喇汗王朝对于阗发动了伊斯兰圣战，于阗佛教王国覆灭，成为喀喇汗王朝的领地。1009年，宋真宗大中祥符二年，喀喇汗王朝自于阗遣使罗厮温访问宋朝。1063年，宋仁宗嘉祐八年，又遣使罗撒温，请求给予其国王以“归忠保顺𪅏鳞黑韩王”的称号。1081年，宋神宗元丰四年，喀喇汗王遣部领阿辛致书，自称“于阗国偻㑩有福力量和文法黑汗王，书与东方日出处大世界田地主汉家阿舅大官家”。[②]

黑韩王、黑汗王都是“喀喇汗王”的汉意译。“喀喇”原是回鹘语“黑色”之意，所以将“喀喇汗”汉意译为“黑韩”或“黑汗”。其实这种意译是错误的。回鹘人尚黑，故“喀喇”又引申为崇高、强大之意，所以“喀喇汗”的意思应该是威武强大之国，与汉语之“黑”一无所涉。

不仅喀喇汗王朝将自己与宋朝的关系表述为甥舅关系，而且，喀喇汗王朝的可汗，还坚持将自己的统治力波及中国。即使到了宋代，迁徙到西域已经200多年的喀喇汗王朝，依然认为曾经帮助唐王朝恢复社稷的功劳使他们有资格将“桃花石”视为自己的势力范围。

喀喇汗王朝统治者自称“桃花石汗”或“东方与中国之王”，喀喇汗王朝同当时的辽朝和宋朝都有密切的外交、贸易关系。根据《宋会要辑稿》记载，喀喇汗王朝向宋朝派出的使团前后有50多次，他们受到宋朝的礼遇。这些使团实际上多是商队，运往宋朝的货物以乳香为大宗，运回的主要是

① 《敦煌变文集新书》正文·卷二，台北，文津出版社，1994。
② 《宋史》，北京，中华书局，1991。

丝织品、衣服、金银器皿和茶叶。《福乐智慧》写道："倘若契丹商队的路上绝了尘埃，无数的绫罗绸缎又从何而来？"说明喀喇汗王朝与中原辽朝和宋朝的商贸关系是多么的紧密。毫无意义，商贸关系的背后是王朝之间的政治交往以及文化交往。

特别是文化的交往，以往的研究者都在苦苦寻求具体的文化交往记录，结果在各种古籍中难寻踪影，为此，有的研究者便以此断言，喀喇汗王朝与中原在文化上彼此是陌生的。实际上，这样的判断是难以成立的。

过去我们把商业的交往，仅仅看作是一种贸易往来，忽略了商品本身的文化属性以及商品交换过程中的文化互动。甚至在我们谈到中国文化西传的时候，也很少涉及商业的作用。实际上，诸如"四大发明"多是经商人之手传递到西方的。

这样说来，喀喇汗王朝因为与中原的贸易交往而对中原文化保持着密切的接触，而且对中原文化的精髓了然于胸。否则，自命"桃花石可汗"就显得不可思议了。

落魄中亚的古代维吾尔人，即使经过了200多年的西域经营，依然对中原王朝的政治、经济和文化保持着紧密的联系。他们从离开漠北的那一时刻开始，就一直回望着曾经与其亲密合作过的中原大地。

中编

喀喇汗智学与北宋儒学

引言

将喀喇汗王朝时期优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》为代表的智学思想与北宋王朝时期的儒学思想进行比较，是一件十分有意义的学术课题。两个文化成果不仅在产生时间上其同处 11 世纪，而且其开放大气、兼收并蓄的学术思想风格也遥相呼应。

《福乐智慧》的作者优素甫·哈斯·哈吉甫 (1019–1085 年) 与北宋的范仲淹 (989–1052)、欧阳修 (1007–1072 年)、周敦颐 (1017–1073 年)、王安石 (1021–1086 年)、张载 (1020–1077 年)、程颢 (1032–1085 年) 和程颐 (1033–1107 年) 是同时代人。当然，不仅是时间上具有某种巧合，更为令人感兴趣的是，这两个当时不相统辖的王朝的学者们，面临的现实问题也极为相似，因而他们关注和热心的学术问题也十分接近，提出的政治哲学理念也多不谋而合。

北宋在历史上好像总是留给人一种柔弱的印象：北部边境的游牧民族不断蚕食中原的领土，先是契丹人建的辽，接着又是女真人建的金与宋对

立，北宋的边境一步一步向南退缩。而在西边，党项人据有了朔方和河西，建立了西夏王国。更西边的高昌回鹘王国和喀喇汗王朝。也自行其是，难以调度。西南的吐蕃国和大理国，更是独霸一方。这些都证明了北宋的柔弱。

北宋面临的这种“四面楚歌”的危机现实，逼迫北宋不得不思考如何避免王朝瓦解的悲剧发生。所以，我们看到的北宋历史，总是与政治变革和文化变革密切相连，仿佛每一步，都是在做思想的抉择，都是在进行与现实弊端的搏击。而这些政治变革和文化变革不仅极大地提升了北宋知识分子参与国家政治生活和文化改良的积极性，而且也为他们抒发自己的政治抱负和政治理想，搭建了宽阔的舞台。

因此，从中国思想史上看，11 世纪北宋的学术思想，迈越了以往的历史篱障，以一种关注现实的自觉意识，从注释经书的学术藩篱中解放出来，开始用思辨性的目光重新审视现实政治，重新解读儒家经书，以开放的大气和兼容并蓄的风格，将儒、释、道三家的学术融合为一体，形成了一个全新的具有实用价值的政治哲学思想体系——理学。

新儒学兴起于北宋知识分子的自觉，突出强调人的庄严以及对社会文化的使命感和责任感。他们大多强调学以致用，所以多采取劝谕皇帝尊崇“王道”、整饬纲纪来推行社会政治和文化变革的主张。他们究天理，希望建立一个源自宇宙的尊卑次序之律规范社会；他们明心性，希望树立一种崇高的人生目标来约束人类；他们主张修身养性以强化道德之“义”，以抵抗肆虐猖狂的物欲之“利”；他们希望大到修业立德，小至日常生活，都有宗旨和途径可循。他们努力的目标是：儒家思想成为社会的正统思想，“良心”、“天理”超越法律习俗成为人心的主宰，伦理纲常成为维系社会

秩序的中心力量。

而 11 世纪的喀喇汗王朝面临的问题同样比较危急。一方面，在灭亡了波斯的萨曼王朝后，不断向西的发展使得王朝的领地不断扩大，不仅在布哈拉和撒马尔干兴建新的建筑，而且在七河流域和楚河流域，兴建了许多新的城镇。大批城市的兴建，使喀喇汗王朝的经济生活发生了重大改变，也使其民众得到了相对安定舒适的生活环境。手工业和商业得到了迅猛发展，农业得到了重视而开始替代游牧。但这一切变化不仅在文化上产生了许多断层，而且引发了许多新的社会问题。特别是由于物质生活条件的改善，使得王朝的统治集团更加看重权力的含金量，宫廷政变变得越来越频繁。另一方面，外部的塞尔柱王朝和伽色尼王朝开始积蓄力量，准备从喀喇汗王朝的手中获得对中亚的控制权利。他们虎视眈眈，不断培植喀喇汗内部的反对势力，有意挑拨喀喇汗王朝东、西阿尔斯兰汗和博格拉汗之间的争斗，使得喀喇汗王朝危机四伏。

然而，似乎喀喇汗王朝的统治者并没有意识到王朝面临的危险，相反，却被暂时的军事胜利冲昏了头脑。随着统治辖地的不断增长，征服领域的不断扩大，他们将主要的注意力放在了权力与欲望的满足上。而对于国家政权的巩固、国计民生的繁荣、社会秩序的和谐、民族未来的发展，都缺乏热心与考量，于是出现了一个王朝最怕遇到的社会和政治危机。

同时，由于先前的波斯人对中亚地区的文化传布，以波斯文化为载体的袄教、景教、摩尼教以及经波斯人改造的伊斯兰教苏菲教派等宗教模式，在中亚拥有广泛的受众基础，加上佛教在当地根深蒂固的传统，使得喀喇汗王朝的社会文化思潮表现出极为混乱的状态。这些不同的宗教凸显的不

同文化背景与目标追求，对喀喇汗王朝造成了极为不同的价值尺度和道德评判标准，给喀喇汗王朝的社会带来了许多不稳定的因素。

如何消除这些政治惰性和散乱的文化现象，如何使喀喇汗王朝保持一种具有国家统御力的道德法律体系和政权基础，如何凝聚不同民族聚合在喀喇汗王朝的周围，使喀喇汗王朝不仅在军事上保持一种强大的态势，而且在文化上保持一种强势文化氛围，不能不促使喀喇汗王朝的维吾尔知识分子进行深刻的反省。

因此，11 世纪的喀喇汗王朝开始从专奉伊斯兰教经书的桎梏中解脱出来，对古希腊政治哲学思想和波斯、中国政治伦理发生浓厚兴趣，并融合这些不同学说中有益的思想成分，全面检讨以往维吾尔文化中混乱的政治理念，并试图建立一种更加合理的政治伦理结构，以形成具有理性化的政治哲学思想体系——智学。

《福乐智慧》这部旨在为人提供导向幸福的知识的著作，饱含了维吾尔知识分子面对新的的生活所抱有的激情，同时也表露了急于进行社会和文化改良的焦急心情。在《福乐智慧》中，优素甫·哈斯·哈吉甫将一种理想的国家模式加以程式化、理论化，从而昭显了几百年来维吾尔人对理想社会的模糊认识，使维吾尔人关于国家的政治理念系统地展现出来。

在优素甫·哈斯·哈吉甫笔下，稳定与祥和，幸福与智慧，成为他描述理想国家的着眼点。他试图告诉人们，不论现实的人生多么残酷，不论现实的苦难多么沉重，今生和来世两个世界里，都充满了希望。只是，这希望的实现需要个人在精神上彻底克服贪婪与愚妄，不断完善和充实心灵的真诚与道德的良知，激发起人类向善的欲望，以一种平和的心态从容走

进生活。只有那样，人们才能彼此相互依存、相互尊重、相互关照，并承担起自己在社会中的责任，从而保证国家的良性运转和健康发展。

探讨两种文化之间的某种相似性，仅仅去作文本上的比对是远远不够的。因为比对只在统计学上有意义，并不能深入到文化的内核之中。对于文化分析而言，在探求深层文化意义的时候，永远不能离开使人们在方方面面受到制约的政治、经济和道德的作用。因此，在描述《福乐智慧》思想与北宋儒学思想的关系之前，当然必须首先搞清楚两种文化发生的历史背景。

就人类社会历史发展而言，思想的活跃总是与社会的动荡不安紧密联系在一起。因为社会动荡，有许多的社会问题集中爆发，过去潜在的问题和矛盾都浮出水面，成为动荡的诱因和动荡的理由；因为社会动荡，以往的社会道德体系和政治体系受到怀疑和质疑，过去有意回避或视而不见的道德痼疾和政治弊端，都愈加彰显。乱世总是迫使人们反思以往的制度和维护那些制度的思想体系。而经过乱世，对造成乱世的前因后果不能再熟视无睹。因此各种社会问题，必须有新的适应社会变化需要的思想体系来匡正。所以，乱世不仅是一个英雄辈出的时代，也是思想极为活跃、思想家辈出的时代。

第一章 动荡不安的社会

第一节 面临着同样的政治和社会危机

历史有时总是具有某种巧合。

当公元960年赵匡胤在开封宣告建立大宋王朝的时候，远在西域的穆萨·阿尔斯兰汗在喀什噶尔宣布伊斯兰教为喀喇汗王朝的国教，从此开始了人类历史上第一个突厥语民族的伊斯兰王朝的历史。也揭开了维吾尔历史新的一页。

前面曾叙述过，喀喇汗王朝信仰伊斯兰教源于萨图克，萨图克是受到波斯萨曼王朝的落难王子纳斯尔·本·曼苏尔的启发而皈依了伊斯兰教。萨图克去世后，其长子穆萨继承了副汗位，并决心继承父亲的遗志，继续推行伊斯兰化。

这不是一件容易的事情，穆萨一上台就面临着重重困难。

首先遇到的困难就是，以巴拉萨衮为都城的王朝大可汗，对于身为副可汗的穆萨越权发布的宗教训令，并不赞同，因此向穆萨发出了讨伐令。

同时，由于父亲曾经帮助落难王子纳斯尔·本·曼苏尔，使得萨曼王

朝对喀喇汗王朝充满敌意。两国曾在萨图克在世的时候，就在怛逻斯发生过激烈的战争。战争的结果虽然以萨曼王朝失败结束，但是萨曼王朝复仇的决心始终未泯，随时准备发动对喀喇汗王朝的新战争。

而此时，同为回鹘人的于阗王国和高昌王国，对穆萨强迫佛教徒改宗伊斯兰教的做法强烈不满，关系同样变得十分紧张。

更为严重的是，强制推行伊斯兰教的做法引起了王朝内部佛教教徒和其他教信徒的强烈不满和反抗。即使在喀什噶尔，信仰伊斯兰教的人虽然很多，但由于多是被迫改宗，因而许多人时信时叛，反抗强制改宗的暴动时有发生。

面对内外交困的局面，穆萨采取了先内后外的政策。他首先发动了对大汗的“圣战”，一举攻占了巴拉沙衮，灭掉了大可汗，穆萨成为喀喇汗王朝的大可汗即阿尔斯兰汗。

在清除了最大的政敌后，穆萨·阿尔斯兰汗开始放手推行伊斯兰教。热衷于传教的苏非派则发挥了重要的作用。一位名叫卡里玛提的苏非派传教士从中亚的尼沙不耳来到喀什噶尔，充当了穆萨·阿尔斯兰汗的宗教顾问，负责指导传教活动。

据阿拉伯史学家记载，公元960年，又有20万帐操突厥语族人授受了伊斯兰教。看来“圣战”取得了相当满意的结果。就在这一年，穆萨·阿尔斯兰汗终于宣布，伊斯兰教从此成为喀喇汗王朝的国教。

穆萨·阿尔斯兰汗把巴拉萨衮降为副都，委任自己的兄弟苏来曼为副可汗，治理巴拉萨衮，他自己则返回喀什噶尔。喀什噶尔从此成为喀喇汗

王朝的政治、经济、文化和宗教中心。

穆萨支系是喀喇汗王朝大可汗的继承者，或称长支，所以穆萨死后将大可汗位传给儿子阿里。苏来曼支系以后成为副可汗的继承者，或称幼支，苏来曼死后将副可汗位传给儿子哈桑。这种极不明智的双王分权制度埋下的政治危机隐患，终于在阿里和哈桑时期显露出来，并在他们死后由他们的后代形成了纠葛不清直至分道扬镳的阿里系和哈桑系两大派系。这两大派系为了争夺喀喇汗王朝的控制权力，展开了一轮又一轮的宫廷角斗。

军事上的胜利很快使喀喇汗王朝骄傲起来，生活变得腐化而道德伦理受到严厉的挑衅。而且随着国力的强盛和王权的扩大，争夺大汗位置的政治斗争也愈演愈烈，从 1018 到 1074 年，在不到 60 年的时间里，发生了十几次血腥的宫廷政变。而且在公元 1041 年，喀喇汗王朝终于被肢解为不相统辖的东西两个政权。西喀喇汗王朝以撒马尔干为中心，东喀喇汗王朝以喀什噶尔为中心。王朝的辉煌时期终于走到了边缘，政治开始发生令人无法想象的混乱。

政治上的混乱一个重要原因是政治结构依然保留着原来在漠北时期习惯采用的军事分封制残余，国家政权缺乏强有力的集权统一，各地分封的贵族集团过多注重领地的权益保障，而对国家的事务缺少热心。中亚历史学家王治来曾指出："哈拉［喀喇］汗王朝对中亚的统治，就表现出游牧民族在农业地区建国的那些特点。在很长的时期中，哈拉［喀喇］汗王朝的突厥首领，从来也不想过渡到定居的生活，也不掌握管理这种地区的行

政方法。甚至到11世纪的后期，哈拉［喀喇］汗朝的君主舍木斯·阿勒·穆尔克仍然过着游牧生活。唯有在冬天的他才带着他的军队到布哈拉附近来。游牧民族的社会组织形式是长期保留着氏族部落制度。在封建制度下，氏族部落中的家长、氏族首领和部落头目变成了大大小小的封建主，但仍然残存着一些在氏族制度下产生的意识形态，如把牧场看成是全氏族共有的财产，军事民主制，氏族成员有互相救援的义务，比封建社会中的农奴和农民有相对的自由和民主权利等等。由于残存这种思想，所以哈拉［喀喇］汗朝王族的成员们也把他们的国家看成是整个氏族的财产，各个成员都有分得一份的权利，并不承认最高的首领。他们互相争斗，内战不息。突厥游牧部落，从事征服战争，在占领新的地区以后，就把份地分给部落首领，以代军饷。在这个基础上，产生了中亚的军事采邑制度。这种制度在哈拉［喀喇］汗国和塞尔柱克［塞尔柱］国都得到广泛的发展。而宫廷的地产则反而减少了。”[①]当大大小小的部落首领的实力发展到一定程度的时候，便幻想谋求更大的利益，蛊惑或支持可能对其有利的王族成员发动政变，以此换取政治上的利益。可汗虽然在名义上是国家至高无上权利的象征，但可汗的地位却时时受到威胁和挑战。

喀喇汗王朝的可汗因为总是担心被篡权者谋害，对身边的大臣、特别是对王族成员疑虑重重，戒心徒增。可汗试图将权力尽量集中在自己手中，而因为一个人的能力有限，无法细致有效地管理国家，使各种社会问题积弊成堆，反而加速了各种矛盾的对抗。

① 王治来：《中亚史纲》，374页，长沙，湖南教育出版社，1986。

优素甫·哈斯·哈吉甫对可汗们这种放松自我道德完善，缺乏治理国家的政治修养，放任社会流弊四散的无能行为，感到十分失望。他在《福乐智慧》中这样感叹道："智者啊，你瞧今日的情景，世道变得让人捉摸不定。有知者受屈辱，引身远去，有智者不开口，装作哑人。人世间充满了卑劣之徒，老实人受欺凌，难以翻身。不做礼拜、以酒洗面之人，如今被称作英雄，掌握权柄。贪杯好色之徒被称作好汉，不饮酒的倒落得个'吝啬鬼'之名。谨守拜功又斋戒之人，君主啊，他们却被看作逆种。纯洁消失了，污秽在蔓延，污浊充满了污秽者的心灵。纯洁徒有其名，不见其实，污秽在猖獗，而无人过问。有谁把不法视为不法，有谁放弃污秽而追求洁净！有谁是真正的虔诚之人，在最后审判日获得光明！人心已被污秽所濡染，何处能够找到洁净塞尔柱"塞尔柱"好友们抛弃了真挚友谊，亲人抛弃了骨肉之情。卑者无礼貌，尊者无知识，狂悖者泛滥，温顺者绝踪。人们为金钱而沆瀣一气，有谁为真主而正道直行！"（《福乐智慧》第838~840页）这种败坏的社会风气，像瘟疫一样，使国家百业凋敝，人心涣散，政治腐败，丑恶横行。

为了掩饰自己的恐慌，也为了掩盖社会的矛盾，同时也为了给自己装点一下门面，喀喇汗王朝的可汗总是将自己标榜为知识的朋友，将诗人和学者奉为座上宾，让他们簇拥在自己的身边，为他吟唱诗歌、说古论今、粉饰太平。因为受到特别优厚的待遇，各国的诗人学者纷纷涌到王朝的中心喀什噶尔，将不同的文化带入喀喇汗王朝。其中，波斯的诗人、印度的哲人和阿拉伯的诗人都希望在可汗的庇护下获得自己的荣耀。

中亚是世界文化的十字路口，各种文明在这里交汇。维吾尔民族固有的文化兼容品性，在遇到这些不同的文化的时候，自然表现出一种文化饕餮的激情。但是不加甄别、不加取舍地盲目引进其他文化，不仅可能无助于民族文化的发展，还有可能破坏民族的文化基础，最终导致民族文化的衰亡。因此，尽快梳理王朝内部的散乱文化现象，探讨民族一体化文化精神，对周边不同文化进行去伪存真、去粗取精，找寻到维吾尔民族未来的发展道路，就显得极为重要。

优素甫·哈斯·哈吉甫认为喀喇汗王朝面临的社会危机和政治危机仅仅是表面的现象，造成社会危机和政治危机的实质不是别的，就是普遍存在的信仰危机。

自从公元960年喀喇汗王朝将伊斯兰教引入维吾尔社会，经过一段时间的沉淀后，文化上出现的许多障碍不断凸现出来。尽管伊斯兰教与早在漠北时期回鹘汗国信仰的摩尼教具有许多相通的内容，但是，伊斯兰教相对宽松的信仰模式与摩尼教相对严酷的信仰律条之间，仍然具有较大的差别。况且，虽然喀喇汗王朝已经开始经营定居的城市文明，但是古老的萨满教遗存，依然很顽强地支配着人们的生活与思想。

因此，如何确立国君的神圣地位，建立一套具有约束力的社会道德规范体系，使君与臣之间、臣与民之间严格等级，明确义务，各司其职，各尽其责，成为11世纪喀喇汗王朝最为紧迫的任务。

就像喀喇汗的社会状态引起了喀喇汗王朝知识分子的困惑一样，北宋王朝的社会状态同样是引起北宋儒生困惑的社会根源。

北宋所以能够在思想体系上确立一种新的标准，形成一种新的格局，是因为北宋经历的政治变革是以往任何朝代都未曾经历过的。

从历史上看，中国自唐王朝灭亡之后，各路豪杰趁乱蚕食中原，使中国很快陷入了封建领主地方割据和周边少数民族政权瓜分中国的分裂状态，进入了所谓的五代十国混乱时期。所谓五代，指后梁、后唐、后晋、后汉、后周；所谓十国，指前蜀、后蜀、吴、南唐、闽、楚、南汉、荆南、吴越、北汉。五代主要在中原，十国主要在中原之外的江南。这些政权都是汉族地方割据政权。因为中国史书一般以汉族为中心，对其他民族政权常忽略。其时，逐渐强大的契丹人政权以辽为国号，称霸中国北方；而后来党项人的西夏则控制了中国西北部；继续往西则有回鹘人的高昌王国和喀喇汗王朝；云南地区有大理国雄踞西南，吐蕃则控制着青藏高原。

宋王朝是后周在统一北方的基础上建立的，相对唐朝而言简直就是一个弹丸小国。所以自宋朝开国皇帝赵匡胤开始，便逐步开始对南方的十国展开讨伐战争，同时，不得不面对周边越来越强大并时时觊觎中原领土的少数民族政权的威胁而调整政治策略。

因为赵匡胤害怕其他军官也仿效他总是想有所作为，再来个军事政变推翻他，所以他不仅很快用经济赎买政策剥夺了那些帮助他发动军事政变的军官的权力，让他们解甲归田回到老家去置买田产享受生活。

对于赵匡胤这种削弱有功军官兵权一事，宋人笔记有一段戏剧化的演绎。说一天晚朝结束，赵匡胤宴请石守信等帮助他做皇帝的军官喝酒。酒一多喝，赵匡胤不免有些心里话与这些老朋友聊聊。赵匡胤说做皇帝好心烦，整天提心吊胆。石守信等人说做皇帝多好啊，你有什么好烦的。赵匡

胤说，就烦别人也想做皇帝。石守信一听话里有话，吓得连忙叩头说，你当皇帝是上天的旨意，谁还敢有这样的心思？赵匡胤说，我知道你们没有这样的心思，可你们的部下就说不准了，要是他们为了自己的富贵，拿个黄袍披在你们身上，你们想不做也难了；再说你们领兵打仗为什么呀，不就是想升官发财过好日子吗，我看你们不要在禁军里干了，到地方上去做大官，为子孙多买些田地，造些宅府，那日子过得多舒服；我们君臣之间也不用相互猜忌了，这样对大家好，也不枉我们兄弟一场，你们说呢。石守信等人听了，都说皇帝为我们想得真周到，第二天这些人就递交了辞职报告，解甲归田到地方上享受生活去了。

用经济赎买的办法消融这些武将的叛逆心理，在相反的方面却助长了贪图富贵的思想。宋代武将大多贪图富贵，与这种政策有很大关系。

制度上的变革并没有使赵匡胤完全放下心来，他还通过推崇道学的思想来消融人们的政治野心。唐朝崇信佛学，对佛学的关注度甚至超过了儒学。取经、译经、研经蔚然成风，大批寺庙纷纷营造起来。但是到了晚唐，佛教的影响一路下滑，道学体系开始建立。所以到了北宋初年，道学之风盛行，其在政治思想上的典型理论就是所谓的无为而治。

卢国龙先生在《宋儒微言》中说：“宋初的施政方略，简言之就是在高度集权与轻度用权之间力求平衡。大致说来，北宋承晚唐五代藩镇割据的长期离乱之后，顺应人心厌乱而思治的时势，建构起集权的政治体制，从制度上杜绝了地方割据的可能。统一与集权，在宋初是相互关联的。另一方面，由于赵宋朝廷的权力基础极其薄弱，不能以威德凌人，所以建国之初编制定出务求宽柔的行政路线，以化解集权政府与社会各阶层的冲突。

这一套方略，既吸收了黄老无为的政治理念，也汲取了晚唐五代藩镇割据的历史教训，在宋初期是行之有效的。”①

无为而治为北宋王朝埋下了许多苦果，使其在与周边少数民族政权的对抗中，失去了强武之势，在与契丹人的辽和党项人的西夏的交锋中常落败绩，对西域自立为王的高昌回鹘王国和喀喇汗王朝，更是无力管束，只能任其自由存在。而用经济赎买的办法消融武将的叛逆心理反而助长了贪图富贵的恶习。北宋陷入了政令不明、生活腐化的散漫状态。

为了皇室与中央王朝的安全，宋朝没有像汉、唐那样，以开国文武功臣及其后代构成统治集团，而是发展早在唐代已经确立的科举制度，通过科举大量提拔文人担任主要官僚，依靠文臣官僚系统实现对全国的统治。这些现象被后世学者称为“重文轻武”。

宋朝提拔文官之本意，在于为皇帝培养忠实的官僚以巩固皇权。比如赵恒即以“书中自有黄金屋，书中自有颜如玉”的观念激励士人读书为官。因此宋初的士大夫往往因循守旧、贪冒平庸。但是士人以研读儒家经书为科举途经，毕竟有机会秉承儒家文化传统。

所以到了 11 世纪的庆历年间 (1041–1049 年)，政治变革的呼声越来越高。一批像欧阳修、范仲淹等有责任心的思想家开始对混乱的思想状况进行反思，他们自负“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，批判汉唐经学中与现时政治变革需要不相适应的解释，融会儒、道、佛三家思想，对儒家经典进行了全新的改造，提出了儒士对君主、对社会、对道德世界所负担的崇高责任，并重新构建儒家的思想体系，希望用儒家的励精图治精

① 卢国龙：《宋儒微言》，5页，北京，华夏出版社，2001。

神克服黄老的无为思想，重建封建政治宪章，以恢复夏商周三代的“王道”政治目标。

第二节　遵循着相似的文化学术思想

进入11世纪，宋朝在相对巩固了北方的统治后，对南方的征讨有了很大的进展，大多地方割据政权被推翻。但宋王朝面临的问题依然很多。西南云南大理国偏安一隅，宋王朝无力征讨，只好不再去招惹。西北西夏王朝与中原毗邻，宋王朝曾发兵征讨，但总是失败，也只好忍气吞声地容其继续存在。而北方的契丹辽朝因为过于强大，宋王朝只好用进贡的方式与辽王朝签定和平协议。至于高昌回鹘王国、吐蕃王朝和更加遥远的喀喇汗王朝，宋王朝更是感到鞭长莫及，无暇顾及。相对中国历史上版图最小的宋王朝，便是在这种四面楚歌的环境中，努力维持着自己的存在。

这是一个乱世，各路英雄都急于施展自己的政治抱负而谋求在中国的发言权。以往的政治秩序在这个时代受到了挑战，而且因为生存的需要，各种新的政治主张有了获得伸张的机会。像以范仲淹、欧阳修为代表的以政治改革为目的庆历学派，以王安石为代表的熙宁新派，以周敦颐为代表的濂学，以张载为代表的关学、以程颢、程颐为代表的洛学，以苏轼、苏辙为代表的蜀学等，一个接一个地表达不同的儒学新论、政治理念和思想主张，铸成了中国继春秋战国百家争鸣后又一个学术活跃的时期。

这些主张不论各自的不同点有多少，其基本的方向都是为了探究儒学

的本质，构建“天人合一”的逻辑框架；都是为了给羸弱的北宋政治寻找医治的良方，以使北宋在四面楚歌声中能够顶天立地；也都是为了表达自己对于儒学新生命的见解，以廓清佛老学说在中国文化思想上播撒的迷雾。所以，北宋儒学体现了一种强烈的政治意识，正像卢国龙在《宋儒微言》的绪论里所说："北宋儒学从本质上讲是一种政治哲学。它所代表的时代精神，是对文明秩序及其最高的体现形式——政治制度，进行理性的批判和重建。批判是追索文明秩序的合理性依据，所谓天道性命之源，即由此发畅；重建是探讨文明秩序、政治制度的合理模式，于是需要推阐王道，作为最高的政治宪章。"[①]

中原文化自汉代实行“独尊儒术”后，一直处于相对稳定、同时也相对沉寂的状态。到了唐代，由于周边民族政治与文化的活跃，给中原文化以强烈的刺激，文化环境相对宽松，外来的佛教与本土的道教、甚至波斯的祆教和阿拉伯的伊斯兰教都有了伸展的机会。这样的伸展，竟然一发不可收。到了唐末，佛学和道学取得了大有压倒儒学的趋势，使中国传统的统治思想基础受到了空前的挑战。

佛教的传入与道教的兴起，改变和影响了中国古代的学术结构与知识体系。魏晋隋唐以来，佛道之学演化为一股在中国文化史上有巨大影响的新兴学术思潮，儒学的地位受到了严重的动摇。在这个严峻的事实面前，如何挽救日益衰落的儒学地位，对付佛、道两家特别是佛教的挑战，便成为儒家学者迫切需要解决的时代课题，也是完成儒学复兴的一个重大学术问题和理论问题。

① 卢国龙：《宋儒微言》，2页，北京，华夏出版社，2001。

新思想的产生必然与新时代的状况和需求紧密相关。弘扬儒家文化，恢复古代“王道”，已经不可能使用“独尊儒术”的文化强权政策。而要使人们认识佛老学术的本质危害，必须指出佛老学术的所谓荒谬之处。佛教擅长用逻辑的方法探讨世界本源，道教擅长用实证的方法探讨人复归自然的道理，而这两种文化形态都是儒学所缺乏的。儒学擅长讲大道理，而对大道理的因果关系鲜少剖析。大道理人人会说，而阐释大道理的因果关系却是一件很费脑筋的思辨过程。过去儒学是不需要对其正确性进行探究的，所以所谓的儒学不过是对儒学经典进行注释，对儒学的道理进行强化。可是这样的方法在碰到思辨性、实证性很强的佛学与道学的挑战时，很难取得胜算。如果不能也像佛学与道学那样将自己的理论逻辑化、实证化，儒学的复兴只能是纸上谈兵。正因如此，北宋的思想家开始从佛学与道学中吸收营养，并使用一种过去儒学很少采用的思辨方法，试图找出儒学与天道自然规律之间的逻辑关系，将儒学抬升到不仅符合人道，更符合天道的高度，从而为标榜儒学思想高于佛学与道学思想寻找理论上的依据。这样就使得北宋儒学的文化学术思想具有十分明确的兼容品格，各种过去被排斥在儒学范围内的学说，如道学、佛学，现在成为解释儒学合理性的重要内容。兼容并蓄，成为北宋儒学的重要特征。

周敦颐被尊为理学的奠基人。说他是奠基人，是因为他对于儒学的思想采用了一种不同以往的研究方法来加以阐释，这个新方法就是吸收佛老的思想和方法来求证儒学的精义，也就是被后人指称的所谓的儒、释、道“三教合一”的路数。这体现了一种兼收并蓄的学术思想，以后的理学后人也大多是沿着周敦颐的方法走下去的。

周敦颐的哲学思想是从构筑和阐释《太极图》开始的。他的目的并不在于仅仅解释世界的本源，而是希望通过阐释世界秩序自在的合目的性，来表述他的关于社会道德的合目的性，也就是"圣人之道"及其合理性。

从宇宙图式中寻找社会的理想模式，并为描画的理想社会模式寻找客观依据，成为北宋儒学共同追求的一种学术风格。后来的张载、程颢和程颐兄弟，也是循着这种学术风格不断完善理学体系的。

"六经"是汉代儒家经学的核心，宋儒摆脱了汉唐章句之学的束缚，直探经旨本源。宋儒从实际出发，根据时代需要，从宏观上重新树立解经的权威。所以，宋代经学虽十分发达，不仅原有的"五经"受到重视，而且《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》等四书也受到了格外的关注，但是，解经的目的已经发生了很大的变化，"经世致用"成为重要的指导思想。

周敦颐带有强烈学院派特点的治经学说，虽然能够给人们破除古板僵化的思想模式产生积极的影响，然而对于匡正混乱无序的政治制度却无济于事。所以，一些颇具文采而又身怀政治谋略的文人，开始出手救世，他们就是大名鼎鼎的范仲淹、欧阳修、王安石等。范仲淹倡导的"以天下为己任"、"先天下之忧而忧，后天下之乐而乐"的风范和精神，成为北宋儒生积极入世的真实写照。

北宋儒学的发轫与北宋的政治变革密切相关。所以，北宋儒学的新气象，首先就表现在强烈的政治伦理哲学色彩之上。儒家学者始终有一个坚定的信念，就是儒家的学说不仅能够振奋颓废低迷的人的精神，而且能够救治病入膏肓的国家政治。先是范仲淹、欧阳修的庆历新政，继之王安石的熙宁变法以及张载、程颢、程颐、苏洵、苏轼、苏辙等的"经世致用"

主张等。这些文学大家及儒学之士纷纷登场，拿出了各自的经国济世方案。

“庆历新政”和“王安石变法”是宋儒以经世致用之学置身于社会现实改革的尝试。漆侠先生指出：“宋学，不但在经学探索上树立了与汉学相对立的义理之学，而且它立足于所建立的经济基础上，以经世致用之学置身于社会现实改革的巨流中，从而为社会做出积极的贡献。宋学的建立与庆历新政有着内在的、本质的联系，这一点是研究者们需认真注意的，不容有任何的忽略。”[①]可见宋学的建立与当时的社会实践密不可分。

由于北宋儒学重实际、讲实效，是以社会实践来实现“内圣外王之道”，这种积极有为的入世精神，甚至成为北宋的社会风尚。在宋学诸派的坚持与努力下，儒家“经世致用”的精神得到了倡扬与复活，逐渐形成“以学治己”、“以学治人”、“以学治天下”的人格风范和内心精神世界。

北宋儒学表现出的这些强烈的政治参与热情，与北宋面临的具体的现实问题紧密相关。就像喀喇汗王朝的智学一样，当知识分子开始意识到“天将降大任于斯人”的使命感的时候，国家兴亡与政治成败便成为他们务求解答的学术课题，同时也成为他们毕其一生的实践方向。而他们共同的想法是，空泛的论道不如务实的践行，理念上的修身不如具体化的道德实践。

所以，北宋时期的儒学家或文学家，大多兼为政治家，他们的身份已经不是单一的，而是具有多重角色。像在文学史上占有重要地位的文学家范仲淹，他的《岳阳楼记》中的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，传为千古佳句。他同时又是宰相，有著名的《答手诏条陈十事》(简称《十事疏》)这样的政治纲领。而文学家兼历史学家的欧阳修不仅编修《新唐书》，

① 漆侠：《宋学的发展和演变》，15页，石家庄，河北人民出版社，2002。

而且也对政治格外热心，上《准诏言事上书》以表明自己的政治主张。文学家王安石更是不甘寂寞，他不仅积极倡导古文运动，在文学上独树一帜，而且积极思考北宋政治改革，以《上仁宗皇帝言事书》(简称《万言书》)，明确提出必须从体制上变革北宋的政治制度。

北宋儒学的创立，与北宋时期将儒家“经义”和“治事”相统一的治学思想密切相关。“经义”研究儒家经书，“治事”研究如何利用经书的道理治理国家。这是儒学从汉唐的注重训诂注释的学风中向实用化政治化的转变。从治学途径上来说，汉唐儒学从章句训诂方面入手，亦即从细微处入手，达到通经的目的；而宋学则从经的要旨、大义、义理入手，亦即从宏观方面解经，达到通经的目的。邓广铭先生认为：“儒家学者之所以要抛弃汉唐学者的章句训诂之学而趋重于阐发经典中的义理内涵，其内在原因固在于对汉儒繁琐哲学的厌弃而要转移方向，而其外部原因则也是在于看到佛教的那些学问僧都在将说心性之学，便也想在这一方面能与之一较高低之故。”[①]为了实现尊王攘夷，维护封建中央集权的绝对统治，北宋的理学摈弃了刻板训诂的僵硬保守学风，转而以注重义理考辨与阐释，试图以一种新的思想将萎靡不振的大宋王朝唤醒。

北宋的学术思想与北宋的现实状况和学人不满那样的状况以求变革密切相关。那么，远在西域的喀喇汗王朝这个时期又是怎样一种情形呢?

11世纪是中亚发生重要历史变革的一个时期，活跃在中亚政治舞台上的喀喇汗王朝、伽色尼王朝和塞尔柱王朝3个操突厥语民族建立的政权，彻底扫除了雅利安人的政治势力，使中亚在民族、宗教、语言、文化、风

① 邓广铭：《谈谈有关宋史研究的几个问题》，载《社会科学战线》，1986(2)。

俗习惯等方面趋于一致，使原来占主导地位的波斯文化被突厥文化所取代，许多操伊朗语的民族如粟特人开始使用突厥语，并融入突厥语民族中，中亚进入了“突厥化”时代。人们同时也注意到，这 3 个操突厥语民族建立的政权，只有喀喇汗王朝不遗余力地推行突厥文化，而伽色尼和塞尔柱两个王朝则对波斯文化表现出极大的兴趣。所以，中亚的突厥化实际上是由喀喇汗王朝的维吾尔人完成的。

塞尔柱王朝和伽色尼王朝因为对波斯文化情有独钟，开始了自己文化波斯化的进程。塞尔柱王朝甚至使用波斯语作为它的官方语言，王室和军队都逐渐波斯化了，塞尔柱王朝已经带有强烈的波斯文化色彩。[①]而伽色尼王朝进入印度后，控制了旁遮普，在印度建立了第一个伊斯兰国家，从此伊斯兰教在印度北方迅速传播开来。王朝也因为掠到大量印度财宝也变得富裕起来。王朝的苏丹马赫穆德已经完全波斯化，正处在权力的鼎盛时期，印度王公们的世界已经踩在他脚下。他自以为更文明，而把长期逗留在北部贫瘠草原之地坚持突厥文化的喀喇汗朝突厥族人视为野蛮的同族人。[②]周边国家的这种文化走势，不能不让喀喇汗王朝的学者感到担忧。

而 11 世纪中期以后，喀喇汗王朝向西不断扩充疆土地域的军事优势，随着外部伽色尼王朝和塞尔柱王朝的不断强大而受到了削弱。而王朝内部的不团结，以及宫廷内部不断攀升的争权夺利，也大大减弱了喀喇汗王朝在中亚地区的影响力。崇尚波斯和印度文化的伽色尼王朝和在阿拉伯帝国

---

① ［法］勒内·格鲁塞：《草原帝国》，206页，北京，商务印书馆，1999。
② 同①，191页。

的核心部位发生影响的塞尔柱王朝，都以标榜自己是伊斯兰世界的领袖而自居。特别是塞尔柱王朝，他们从11世纪中期开始，不仅打败了伽色尼王朝，而且控制了阿拉伯帝国的政治与军事，成为中亚到西亚的新兴帝国，其强大的发展势头，对喀喇汗王朝构成了巨大的威胁。

除了面临着周围的政治威胁之外，喀喇汗王朝还面临着如何对待和消化不同文化的冲击与影响的严峻问题。中亚地区生活过匈奴人、月氏人、汉人、粟特人、突厥语族人、吐蕃人、吐火罗人、波斯人等，而且因这一地区占据着丝绸之路的交通要道，吸引了众多商客和传教者，使这一地区成了荟萃各种文明的文化交汇点。汉文化在这里具有悠久的历史和广泛的影响，摩尼教在这里发展得最为完备，佛教在这里最为活跃，景教和祆教在这里也获得了生存的条件，伊斯兰教最后在这一地区获得主宰地位。维吾尔人移居这里后，并没有对散布在这里的各种文明进行封杀，而是采取了和平相处的政策。维吾尔人在不断吸收这些文明成果的同时，逐步同化了留居这里的其他民族的居民。这不仅使维吾尔人在人种上因融合不同民族而发生了新的变化，而且在文化上也因吸收了不同民族的文化而发生了新的变化。

但是，中亚流行的印度人的佛教、罗马人的基督教、波斯人的祆教和阿拉伯人的伊斯兰教等宗教，其文化背景各不相同，意趣与主旨也各不相同。处于这样一种文化大杂烩的地区，维吾尔民族的自身文化也受到了严重挑战。维吾尔人过去的具有鲜明游牧文化色彩的伦理道德准则发生了动摇，各种不同文化所带来的不同价值观念开始相互碰撞，各种以不同利益集团为代表的思想都在寻求一个释放与强化的机会。

维吾尔有识之士已意识到，要想在中亚长治久安，就必须建立起一种有序的社会体系，而有序的社会体系是需要有序的文化体系来维护的。

维吾尔历史上游牧时间较长，从叶尼赛河畔，到鄂尔浑河流域，到长城内外，到七河流域，东西南北，迁徙不断，习惯于漂泊不定的生活。因为漂泊不定，境遇无常，无意在文化上制定出一套亘古不变的规范。可以想象，漂泊不定本身就是一个充满变数的游荡，谁知前途会遇到什么艰难险阻，谁能未卜先知地制定一套理论礼法？因为漂泊不定，境遇无常，总是不期而遇各种文化，或温或火，或柔或刚，谁能想象死守一种文化而可以随遇而安？所以，维吾尔文化往往给人一种感觉，这种感觉就是：历史上的维吾尔文化充满了变数，充满了吐故纳新、兼收并蓄的激情。

当维吾尔人建立喀喇汗王朝之后，开始了新的定居生活，而定居生活需要一种稳定而严格的政治体系来维护。稳定而严格的政治体系是需要一种稳定而严格的文化体系提供保障的。所以，喀喇汗王朝要想在中亚获得生存和发展，就不能再像在漠北时期那样对建立民族文化体系缺乏热情。

由于长期游牧生活形成的不拘一格的文化品性，维吾尔人对周边的文化总是表现出一种极为大度的兼收并蓄风度。从维吾尔人的历史看，操突厥语族的政权结构，中原人的伦理思想，粟特人的摩尼教、商业理念和文字，印度的佛教，波斯人充满浪漫情调的诗歌创作，阿拉伯人的伊斯兰教等等，只要可用就拿来利用。

维吾尔文化，在总的趋势上表现为探求与保守的结合。维吾尔文化的构建，总是对外界表现出一种热情，不管这种文化是如何的陌生，从来没有失去兴趣。从漠北时期对波斯摩尼较的兴趣，到对当时唐朝稳定的等级

文化，再到进入西域后对景教的兴趣、对佛教的兴趣，直至最后将伊斯兰教文化作为自己文化的基本点，维吾尔好像是十足的实用主义者，又好像饥不择食的文化饕餮者。维吾尔人是第一个将摩尼教发展成一种带有国教性质的民族，也是第一个将伊斯兰教作为突厥语民族国家国教的民族。他们对于这些与自己民族文化有着巨大差异的文化，有着一种特殊的融会贯通的能力，而同时，又可以非常轻灵地从这种文化中超脱出来。摩尼教很快被放弃了，景教也从维吾尔人的精神世界里消失了，佛教被作为历史，而伊斯兰教也在维吾尔人那里失去了阿拉伯世界的绝对性，只是作为一种精神的象征和民族情感联系的纽带。维吾尔人的这种文化取向，一方面使得维吾尔人在面对周边文化时，毫无戒备之心；另一方面，又使得维吾尔人可以从容不迫地随时从这种文化抽身出来。但是，不可否认的是，这种文化取向，或文化心态，也在相当大的程度上影响了维吾尔人发展和建构自己民族系统文化的热情，使得维吾尔文化的基本形态表现出一种零乱，一种头绪不清，并在相当程度上限制了维吾尔人自己对发展自身独立文化体系的兴趣。

险恶的政治环境，松散的社会结构和散乱的文化状态迫使维吾尔的知识分子开始严肃地面对现实，认真地总结维吾尔文化价值取向的利与弊。如何确立民族新的文化，如何割除民族文化当中的痼疾，如何在新的复杂环境中保持民族文化的生命力，如何使喀喇汗王朝割除弊端，完善政治制度，不至于重蹈漠北回鹘汗国失败的覆辙，成为喀喇汗王朝知识分子不得不思考的问题。

到了 11 世纪中下叶，喀喇汗王朝终于掀起了一股文化改良的风暴，

出现了许多具有不同文化主张的学派。像以麻赫默德·喀什噶里为代表的旨在强化和推广突厥语言文化的“语言学派”，以阿勒马伊为代表的旨在彰显喀喇汗王朝政治功德的“历史学派”，以优素甫·哈斯·哈吉甫为代表的旨在强调崇尚智慧和修身养性的“伦理学派”，等等，一个接一个地表达着不同的政治理念和思想主张，共同开创了喀喇汗王朝历史上一个极为闪亮的百花齐放的局面。

流散的文化，必须得到整理；睿智的思想，必须得到传播；民族文化的精义，必须得到固化。这样的文化欲求，成为喀喇汗王朝知识分子的强烈愿望。大约在公元1074年，麻赫默德·喀什噶里经多年收集、归类、整理、研究后，终于完成了《突厥语大辞典》的编写工作。他在序言中不无骄傲地说：“我走遍了突厥人的所有村庄和草原。突厥人、土库曼人、乌古斯人、处月人、样磨人和黠戛斯人的韵语完全铭记在我的心中……在进行了长期的研究和探索之后，我用最优雅的形式和最明确的语言写成此书。”[①]麻赫默德·喀什噶里编写《突厥语大辞典》的目的很明确。他说他是鉴于当时突厥语族在伊斯兰世界的巨大影响，为了促使阿拉伯人学习突厥语而编纂此书的。他甚至宣称：阿拉伯语和突厥语二者并驾齐驱，“如同两匹奔驰的赛马”，争强斗胜，互不相让。[②]他吸收了突厥语族的谚语、格言、诗歌等作为例证，采用文学语言作为基本物像的描述，极大地丰富了突厥语的表现力。

这样的文化欲求，在《福乐智慧》中表现得更是十分突出。优素甫·哈

① 麻赫默德·喀什噶里：《突厥语大辞典》前言，北京，民族出版社，2002。
② 同①。

斯·哈吉甫在《福乐智慧》中这样表述到："睿智优美的语言都写在书上，书上的话不会被人遗忘。倘若著书人不把它写进书里，妙言警句你从何而得知。倘若学者先哲不著书立说，先辈的事迹谁能够述说。倘若人世上没有文字为凭，说出的话语谁会相信。人们之间总要互通音讯，没有文字，何以交流感情。文字工作对国君不可缺少，国君靠它治国，井井有条。"（第2697~2702行）甚至优素甫·哈斯·哈吉甫创作《福乐智慧》的时候，就以使用回鹘语而骄傲。

优素甫·哈斯·哈吉甫尝试用古希腊哲学关于智慧和理想国家的理念来阐释伊斯兰教所希望达到的和谐完美世界，不断强化君王的神圣地位和哲人在治理国家中的重要作用。同时，以波斯、阿拉伯，特别是操突厥语民族的古老传说为论据，反复强调贪得无厌、一意孤行、法度不明是造成暴君倒台的重要原因。他还吸收印度以箴言的方式表述哲学思想的方法，借鉴中原儒家的圣人之道，形成了新的"智学"兼收并蓄的学术风格。

智学创立于喀喇汗王朝，与喀喇汗王朝的宫廷政治角斗密切相关，也与喀喇汗王朝时期将伊斯兰"经义"和"治世"相统一的治学思想密切相关。"经义"讲伊斯兰教义，"治世"研究如何利用伊斯兰教哲学的精神治理国家。为了实现尊王保国，维护喀喇汗王朝的政治威望，优素甫·哈斯·哈吉甫摒弃了阿拉伯伊斯兰神学刻板训诂的僵硬保守学风，转而以注重伊斯兰思想经义的挖掘与阐释，试图以一种新的更加务实的思想，使内乱不息的喀喇汗王朝警醒。

这些学人虽然各自的研究方向多有不同，其出发点都是为了探究维吾尔文化的本质特征，都是希望通过构建新的文化体系以应对复杂的文化冲

击，都是渴望廓清零乱的民族信仰以统一民族精神，从而帮助喀喇汗王朝摆脱困境，重塑昔日的辉煌。所以，喀喇汗王朝的智学也体现了一种强烈的政治意识，是将社会的责任和国家的兴亡作为首要的问题加以思考，希望通过对民族文化的整饬，寻求一种文明有序的政治制度。尤其是优素甫·哈斯·哈吉甫，突破伊斯兰思想的禁锢，将古老的突厥政治理念和具有全新概念的古希腊政治哲学融汇在一起，并吸收中原伦理道德的基本准则，以图建立一个合理的国家政治模式。

由此观之，北宋王朝从 11 世纪中叶的庆历年间开始的政治变革的尝试，其政治变革的鼓吹、政治变革的思想基础，是后来被称作新儒学的理学。喀喇汗王朝也是从 11 世纪中叶开始思考王朝政治建设的，而政治建设的思想基础，是以《福乐智慧》为标志的“智学”。“理学”与“智学”都是应当时政治变革的需要而产生并服务于当时的政治变革，它们在思想体系上虽有差别，但在总的精神上和特征上都是一种政治伦理哲学。

第三节　怀抱着相通的社会责任

讲到北宋理学与喀喇汗智学，不能不将喀喇汗的优素甫·哈斯·哈吉甫与北宋的范仲淹与王安石进行对比。他们都是文人，又都对政治具有浓厚的热情，而且都提出了相对成熟的政治伦理思想。以下的比较我们将会看到，虽然他们分属不同的王朝，彼此之间没有思想和学术上的交流，但是他们许多的社会抱负和政治理念却十分接近。

尽管优素甫·哈斯·哈吉甫是一个坚定的伊斯兰思想的维护者，而且

他的一生都在努力为传播和弘扬伊斯兰思想而奋斗，但是，他却不是一个僵硬保守的“原教旨主义”。

优素甫·哈斯·哈吉甫本来是个理想主义者，他一直幻想喀喇汗王朝能够走一条富国强民的道路，他甚至把这样的理想寄予了诗一般的境界：

光秃秃的树木穿上了绿衣，
红黄蓝紫，枝头五彩缤纷。

褐色大地披上了绿色丝绸，
契丹商队又将桃花石锦缎铺陈。

平原、山峦铺满了锦绣，
谷地、丘陵一片柳绿花红。

五彩缤纷的花朵绽开了笑脸，
大地上弥漫着兰麝的芳馨。

习习晨风送来了丁香花的清香，
茫茫大地散发出麝香的清芬。（第 67~71 行）

这简直就像穆罕默德在《古兰经》中为穆斯林描绘的天园仙境，是那么充满激情，那么令人向往。但这样和平宁静祥和的生活，却像海市蜃楼

一样虚无缥缈。现实呈现给优素甫·哈斯·哈吉甫的是另外一番支离破碎、满目疮痍的悲惨景象。优素甫从降生的那一刻开始，直到他哀叹生命将止的龙钟之年，他看到的是太多的苦难和太多的政治危机，这给他的心灵造成了巨大的伤害。

优素甫·哈斯·哈吉甫曾经失望过，甚至不愿意以正常人的身份参与到社会的生活中去。因此对于流行于中亚的伊斯兰教苏非主义曾抱有极大的热情。苏非教派是伊斯兰教中的神秘主义。苏非一词源于阿拉伯语Sfu(羊毛)，因信奉苏非主义的信徒身着粗羊毛衫以示俭朴而得名。

苏非主义最初始于禁欲主义。《古兰经》在第8章第67节提到："你们欲得尘世的浮利，而安拉愿你们得享后世的报酬。"穆罕默德去世后，新兴哈里发国家的社会、经济、政治和思想领域发生了巨大的变化，连绵不断的对外扩张、破坏性的内战、残酷的军事专制、上层阶级的奢侈、宗派主义种族主义和自由主义思想的传播，使成千上万的人对现实感到厌恶，而想从禁欲主义的实践中得到拯救。这种思想更为《古兰经》中的世界末日论所加强，因而一部分穆斯林开始提倡守贫、苦行和禁欲。7世纪末至8世纪初，禁欲主义成为一种反奢华的势力而出现，这些人开始穿粗羊毛服，从而被称为苏非派。

苏非主义者尽管吸收了许多外来的因素，但始终还是通过对《古兰经》和圣训的解释来阐发自己的主张，而对正统的习俗和法定的宗教仪式表示冷漠，因而遭到占统治地位的正统派神学家和哈里发政权的谴责乃至迫害。从9世纪末开始，一些苏非主义者就被作为异端而进行裁判，如哈拉智因被指控"篡夺安拉的最高权力"，被判处磔刑。

苏非教派最初在阿拉伯世界被视为异端邪说。他们的教徒由于受到迫害而不得不逃匿他乡。在中亚这块浸透着佛教情愫的土地上，他们得以安身立命，并在获得安全感之后，散布起苏非主义。

优素甫·哈斯·哈吉甫对苏非派教理感怀深刻。当时喀喇汗王朝的教育体系是与经学融为一体的，进入经学院是维吾尔人获得教育的唯一途径。在喀什噶尔有著名的罕里克麦德里斯和萨吉亚麦德里斯，译成中文的意思是皇家经学院和高级经学院。这两所经学院都是喀喇汗王朝的著名可汗萨图克·布博格拉汗创建的。据说，优素甫·哈斯·哈吉甫曾就读于萨吉亚麦德里斯。在苏非教派占据主导地位的喀喇汗王朝，经学院传播的伊斯兰教义的主流，自然是苏非的遁世主义。所以，优素甫·哈斯·哈吉甫也曾将隐世修行作为寻找福乐天园的途径。

在《福乐智慧》中我们会感觉到，他的青春年华似乎全部在孤独之中度过。他不恋富贵，鄙视权贵，背井离乡，四处漂泊，希望通过苦行，在磨炼意志的同时感悟人生，从苦难中摸索命运的归途。

他在这条路上走得看来很苦，但很显然，浪迹天涯使他对社会有了一种新的认识。宫廷忙于残酷的权术争斗和无休止的战争而无暇顾及民众的生计，碌碌无为的人们木然地面对苦难的人生，波斯人与突厥语族人在中亚的势力争斗此消彼长，这种散乱的维吾尔社会和缺乏进取的文化现状，以及突厥族人严峻的生存现实，都使他震动不安。

一个国家，一个政权，如果仅仅是中下层官员中有些贪官污吏作乱，那还不算可怕。因为最高统治集团不仅可以用自己的模范行为倡导廉政，也可以理直气壮地用行政或法律的手段去惩治腐败。倘若上层统治集团本

身就寡廉鲜耻，贪鄙成风，上行则下效，国家就必将陷入非常混乱和被动的局面。这是优素甫所最感焦虑，最不愿看到的局面。然而这种局面是已经出现了：“智者啊，你瞧今日的情景，世道变得让人捉摸不定。有知者受屈辱，引身远去，有智者不开口，装作哑人。人世间充满了卑劣之徒，老实人受欺凌，难以翻身。不做礼拜、以酒洗面之人，如今被称作英雄，掌握权柄。”（第 6451~6455 行）

人们庸庸碌碌，浑浑噩噩，只是一味地谋求私欲。为了获得更多的财富，为了赢得更多的虚荣，人们不顾危险地四处搜刮，不顾廉耻地尔虞我诈，不顾亲情地自相残杀，使得：“好友们抛弃了真挚友谊，亲人抛弃了骨肉之情。卑者无礼貌，尊者无知识，狂悖者泛滥，温顺者绝踪”。（第 6466~6467 行）

优素甫·哈斯·哈吉甫是一个具有强烈社会责任感和强烈民族自豪感的知识分子。他希望在灭亡波斯萨曼王朝的重大胜利之后，维吾尔人能够理智地总结过去和面对未来，走一条健康的、富有朝气的、公正和谐的法治国家的道路。但是东喀喇汗王朝没完没了地上演着宫廷权力争斗的血腥悲剧，哪还有时间和精力顾及王朝的建设和人民的福祉。

王朝和民族的这种大动荡、大分裂所产生的巨大冲击，对优素甫·哈斯·哈吉甫来说必定是刻骨铭心的。他目睹了这一切，他对喀喇汗王朝统治阶级不顾民族与人民的利益，为了满足不断膨胀的私欲和权欲，将王朝作为厮杀拼争的战场的腐败和贪婪，感到极大的震惊。而统治者浅薄的政治抱负和在治理国家方面的无能，更使他心急如焚。

无序的现实与有序的理想之间存在着巨大的反差。这种反差动摇了他

孤芳自赏的信念，认识到“做礼拜封斋只对个人有益，祈求私利即是薄情寡义”,(第3243行)“好人会放弃个人的利益,吃苦也想着使他人得利”。(第3245行)“能使黎民获益才是好人,好人能给黎民带来欢欣”。(第3271行)于是他中断了浪迹天涯、孤芳自赏的流浪生活，毅然决然地来到喀什噶尔，希望能够接近君王，向君王提出一个系统而理智的治国方略，以实践自己的治国理想。

优素甫·哈斯·哈吉甫不拘于喀喇汗王朝的现实政治制度，他向执政者上书《福乐智慧》，提出了自己对理想国家的构思和全新的治理模式。强调君王的道德完善和公正无私的政治素养是国家走向健康清明道路的基本保证；提出了完善官吏制度，优化政治体制，训练政府官员政治技能，以及培养官吏忧国忧民意识和洁身自好的品德的政治改良方针。同时，他还通过分析社会行业的具体职能，强调尊重不同行业的发展规律，以轻赋养民的爱民思想，鼓励生产，发展经济，巩固国家的物质基础。

但是，优素甫·哈斯·哈吉甫理想化的政治主张，对于僵硬的喀喇汗王朝的政治制度来说，具有颠覆性的批判性质。他的具有摧枯拉朽般的改良目标，自然会引起一片惊愕，因此被束之高阁的命运也就在劫难逃了。

与优素甫·哈斯·哈吉甫遭受同样命运的范仲淹是北宋的改革思想家。虽然范仲淹出身于官宦世家，但从他父亲去世后，家道便衰落，母亲携襁褓中的范仲淹从徐州改嫁到山东淄州长山县一户姓朱人家，起名朱说。

范仲淹从小读书就十分刻苦。朱家是长山的富户，但他为了励志，21岁去附近山上的醴泉寺读书，经常一个人伴灯苦读。据说他五年未解衣就枕，疲乏到了极点，就用凉水浇脸驱除倦意。他的食物很不充裕，甚至不

得不靠喝粥度日。但他对这种清苦生活却毫不介意，而用全部精力在书中寻找着自己的乐趣。

朱家虽然富裕，但范仲淹总感到寄人篱下的压抑，所以后来离开朱家到应天书院求学。应天书院是宋代四大书院之一，聚集了许多志操才智俱佳的师生。在“学而优则仕”的感召下，他决心以读书来谋取入世参政的途径。

公元 1014 年，时值北宋大中祥符七年，迷信道教的宋真宗率领百官到亳州（今安徽亳县）去朝拜太清宫。浩浩荡荡的车马路过河南商丘，整个城市轰动了，人们争先恐后地看皇帝。在应天书院里，范仲淹不为所动，仍然埋头读书。有个要好的同学跑来叫他：“这是个千载难逢的机会，千万不要错过！”但范仲淹随口说道：“将来再见也不晚。”果然，第二年他就考中进士，见到了皇帝，从此开始了自己的官宦政治生涯。

范仲淹是一个疾恶如仇的人。他对于当时北宋的政治环境和各种吏治措施十分不满。他在著名的《上执政书》中，就曾指出当时天下的形势，是“朝廷久无忧矣，天下久太平矣，兵久弗用矣，士曾未教矣，中外方奢侈矣，百姓反困穷矣。”然后他说：“朝廷无忧则苦言难入，天下久平则倚伏可畏，兵久弗用则武备不坚，士曾未教则贤才不充，中外奢侈则国用无度，百姓困穷则天下无恩。苦言难入则国听不聪矣，倚伏可畏则奸雄或伺其时矣，武备不坚则戎狄或乘其隙矣，贤才不充则名器或假于人矣，国用无度则民力已竭矣，天下无恩则邦本不固矣。”①

范仲淹耿直豪爽，不避权贵，积极主张革除旧弊，却时遭劫难。由于

① 范仲淹：《范文正公集》卷8，北京，中华书局，1985。

开罪了宰相吕夷简，范仲淹先是被谪饶州等地，随后又被调到陕西前线抗击西夏。

几经浮沉的宦海生涯，曾使范仲淹颇感心力交瘁。他在努力效仿古人“乐以天下，忧以天下”的同时，愈益厌倦纷扰不息的官场争斗，也曾企望恬静隐居的自在生活。唐宋文人向以事渔为隐，范仲淹在七律垂钓诗《蓑衣》结尾句“直饶紫绶金章贵，未肯轻轻博取伊”，便表达出不恋权势名利而恋清静垂钓的志趣。他的另一首垂钓诗《宿方干处士旧居》的“姑苏从古好繁华，却恋岩边与水涯。重入白云寻钓濑，更随明月宿诗家”，也反映出寄心于空旷，逍遥于山林的生活情趣。而在他的咏史诗《严陵祠》中，更是进一步表达了自己厌倦名利虚荣、神往归隐生活的感慨。其诗云：“汉包六合网英豪，一个冥鸿惜羽毛。世祖功臣三十六，云台争似钓台高。”充满争斗与凶险的封建政治舞台，特别是多劫多难的生活际遇，孕育了范仲淹淡泊名利、出世归隐的思想。

但是，范仲淹对于社会政治的积弊总是不能熟视无睹。他从年轻时候就立下的“乐以天下，忧以天下”的志向，使他不能以淡淡的愁绪来敷衍搪塞自己对社会的责任。因此，被派遣到陕西前线，更加激发了他的报国热情。

当时西夏国在李元昊的领导下正处国力上升时期。西夏军人数较少，但兵精马劲，战斗力强。而宋军虽人数占有多数，但缺乏强将精兵，战斗力差，无力深入敌境大举进攻。范仲淹针对当时敌我态势的分析提出了放弃主动进攻，实行坚壁清野、修固边城、扼险坚守的防御方针，希望通过经济封锁的扼杀政策，逐步削弱西夏国的国力。但是，他的主张被认为是

消极抗战而未被采纳，结果宋军在好水川和定川砦两次战役中惨败而归。

好水川和定川砦的惨败，迫使宋仁宗放弃了进攻方针，改而采取范仲淹的战略防御，并与西夏国签订了停战条约。战略防御虽然符合当时北宋与西夏的军事态势，但毕竟是一种式微的表现。北宋因为无为政治和效率低下的官吏体系，以及军队缺乏斗志和战斗力，只能以这种方式确保社稷的暂时安全。

庆历三年(1043年)四月，宋夏局势刚刚和缓，宋仁宗便将范仲淹调回东京，升任为参知政事(副宰相)，与枢密副使富弼、韩琦等人一道主持朝政。当时，北宋的官僚机构越来越臃肿，而行政效率越来越低，军队数量不断增加，但战斗力却越来越弱。内忧外患造成百姓课税繁重，可国家财政却入不敷出。

一到京城，范仲淹针对皇帝临朝静默无为，冗官上朝不议国事，法纪不明，朝纲不振的颓废政治，向宋仁宗上《条陈十事》，提出“法制有立，纲纪再振”的变革主张，倡议推行新政变法。

所谓的《条陈十事》就是《答手诏条陈十事》，也称《十事疏》，是范仲淹应宋仁宗的要求拟写的十项革新措施。主要内容是改吏治、革冗员以选拔合格的人才充任政府职官；厚农桑、减徭役以养民生息；推恩信、重法令以树立朝廷恩威；修武备以增强国防力量。希望限制恩荫，惩办贪官，严格按政绩考核官员；希望改革科举考试，选拔治理国家的人才；希望教育的内容除了经义外，应传授一定的基本技能，如算术、医药、军事等。强调立法要慎重，法令必须严格执行，取信于民；主张减轻徭役、兴修水利、发展生产以挽救财政危机；希望增强军队的战斗力，从士兵中选拔人才。

改革内容涉及政治、经济、军事等各方面。

庆历新政是一次以吏治为中心的改革，政治方面就有八项措施，其中五项是整顿吏治的，另外三项是整顿军队、加强皇帝的权威和重法规命令的改革措施。范仲淹希望通过官僚政治体制的改革，挽救宋朝的危机。宋仁宗对范仲淹等提出的主张起初颇为赞赏，在内忧外患的压力下曾诏令推行。虽然这些改革的范围今天看来是非常有限的，但新法出台后，却因损害了部分官僚的利益而引起了强烈反对，因此推行不及一年，范仲淹就自请罢参知政事。至庆历五年 (1045 年) 新政便宣告停止，北宋积贫积弱的局面依旧。

失意的范仲淹又被贬谪到邓州。庆历六年 (1046 年)，范仲淹应黜在岳州的朋友滕宗谅之邀，挥毫撰写了千古传诵的《岳阳楼记》，其中的名句"先天下之忧而忧，后天下之乐而乐"充分体现了范仲淹以天下为己任，以公心为天下的高尚情操。正像欧阳修在《范公神道碑铭》的评价："公少有大节，于富贵贫贱、毁誉欢戚，不一动其心，而慨然有志于天下。"

范仲淹的政治改良虽然失败了，但他主持的庆历新政却开创了北宋士大夫议政的风气，传播了改革思想，成为王安石熙宁变法的前奏。

王安石是一个慷慨果敢以天下为己任的人，对自己非常自信，立志要改造这个世俗的世界。这种志向，可能是形成于他的青少年时期。有资料显示，王安石虽然少有才名，但由于父亲一生只是一个中下级官吏，需要供养全家十口人的生活，因此，家庭状况相当困窘。甚至在王安石已经成年之后，大约十八九岁的时候，还时常需要到山上采集野菜为食。[①]这种

① (宋) 徐自明：《宋宰辅编年录》卷七，中华书局，1986。

孤独无援的生活境遇，对他后来特立独行的性格具有很大的影响。而清贫的生活也养成了他艰苦朴素的生活习惯。他一生为官，最后官居宰相高位，曾经一度权势熏天，几乎可以主宰百官的荣辱予夺。但是，王安石从未用此权力为自己及其亲族谋过私利；他对金钱也从不计较，据说，其宰相俸禄几乎变成公费，任凭亲友甚至同事花费。而且，他一生少见私敌，所结仇怨者，大多是为了变法的缘故。因此，就连后世相当厌恶他的批评者，都承认自己面对的是一个真诚、虔敬的洁身自好之士。

有人说王安石是个怪人，思想人品都异乎寻常。他衣裳肮脏，须发纷乱，仪表邋遢，与其他人无可相处，所以最被苏氏父子瞧不起。苏洵在《辩奸论》里将王安石列入奸臣之列，不无揶揄之词。

王安石所以被当时的文人政客所鄙视，一方面是他的孤高，另一方面就是他的政治变革主张。说他孤高，从他的长期拒绝入京为官上就可看出一二。他 22 岁考中进士到他 40 岁期间，他一直谢绝任命，宁愿在一个偏远的省份当一小吏。有人攻击他这是沽名钓誉，因为他越是谢绝朝廷授予高位，他的声誉便越高，朝廷上的官员皆急欲一睹此人的真面目。直到仁宗嘉祐五年 (1060 年)，朝廷任命他为三司度支判官，他才来到京师。

王安石接任三司判官不久，就企图试探一下自己的政治基础，写了长达万言的《上仁宗皇帝言事书》(简称《万言书》)，以表达自己的政治哲学思想。在此万言书中，他陈明了自己对现实政治的看法。他认为当时“内顾则不能无以社稷为忧，外则不能无惧于夷狄。天下之财力日以困穷，而风俗日以衰坏。四方有志之士，然常恐天下之久不安。”他认为导致宋朝各种内忧外患的根源在于“不知法度”。王安石所言的“不知法度”，不是

指刑名立法，而是指大政方针。他说，“今朝廷法严令具，无所不有。而臣以谓无法度者，何哉？方今之法度，多不合乎先王之政故也。”王安石所说的“先王”不是指宋仁宗之前的宋朝皇帝，而是指尧、舜、禹“三王”。此“三王”是儒家推崇的模范君王，是以后帝王的楷模。他们因为被赋予了“天下为公”的仁者风范，而被后来的儒家拿来做当今君王的榜样。

王安石提出要效法“先王”，实际上矛头所指是朝廷。宋仁宗曾发出“黄老亦何负于天下哉”的议论，他是极力主张师法黄老，无为而治的。这样的无为而治，在王安石看来就是“不知法度”，就是离开了王道、王政。所以，所谓的“不知法度”实际上是指不知先王订立的王道、王政。而另外还有一层意思就有些露骨，“师法先王”就是明确地将宋仁宗的“皇帝之言”放在了次要位置。如果皇帝的政治措施不符合“先王”的政治理念，那么，皇帝的话就失去了意义。

王安石的政治哲学思想在以下的口号中概括出来，即“天命不足畏，祖宗不足法，流俗不足恤”，这个“三不足”颇有些不破不立的胆识。这是对“无为”政治的公然反叛，也是对因循守旧思想的反叛，更是对自命不凡的当朝学界的挑战。

因为有这样的政治理念，所以王安石提出的变法主张也颇为激进。宋仁宗把他的万言书看完后，不置可否就束之高阁了。在随后英宗皇帝短短的四年当政之中，王安石又蒙恩召，但是他仍然辞谢不就。直到熙宁元年(1068 年)宋神宗即位，再次调请王安石进京，他才奉召入朝。

神宗是一个雄心勃勃的皇帝，他急于改变北宋的政治局面，便提拔王安石做了参知政事，开始实行政治改革。

王安石上任后，坚决主张要进行一场大规模的改革，一定要先明国是，辨是非，造舆论，选拔改革人才，变风俗，立法度，然后才能推行改革。所以，当神宗急切地咨询改革方案的轻重缓急时，他说“变风俗，立法度，方今之所急也”。“臣所以来事陛下，故愿助陛下有所为，然天下风俗，法度一切颓坏，在廷之臣，庸人则安常习故而无所知，奸人则恶直丑正而有所忌，有所忌者唱之于前，而无所知者和之于后，虽有昭然独见，恐未及效功，早为异论所胜。陛下诚欲用臣，恐不宜遽，谓宜先讲学，使于臣所学本末不疑，然后用之，庶几能粗有所成。”

王安石认为自宋开国以来，政府即感财力不足，这都是因为缺乏一个良好的财政经济政策。这样的政策之所以没有为人所想到，是因为没有精通财经政策的策划者和执行者。言外之意自然是他具有这样的才能，因此不仅可以策划新的财经政策，而且有能力贯彻新的财经政策。

他认为宋朝若要改变积贫的严重状况，便需理财；要改变积弱的状况，就要强兵。但强兵的前提条件，依然还是财政，故而财政问题实在是宋朝所面临的当务之急，是改革的头等大事。

王安石开始勾画理想中道德、政治与社会的秩序，认为只有用崇高的道德统一天下人的思想，天下才能得到治理。既然师法黄老是离经叛道，于是，王安石要给予纠正。纠正的办法就是强化儒家思想，强化由儒家思想作支撑的集权统治，通过限制民间自由，以强有力的国家政权统御社会的政治与经济，让社会以无条件服从的形式受控于国家。

王安石推行的新政被称为熙宁变法，可以概括为三个方面。第一方面是关于确立国家专营体制的，如均输法、市易法和免行法；第二方面是促

进生产发展的，如青苗法、募役法、方田均税法和农田水利法；第三方面是巩固封建统治秩序和整顿加强军队的措施，有将兵法，保甲法、保马法等，这些方案近乎现代的国家垄断的经济政策，都是强调国家的利益。所以，列宁曾对王安石大加赞赏，认为他是中国11世纪的改革家。

但是，变法开始后不久，国家对经济的垄断和专权虽然在短时间内为国家获得了巨大的财政收入，却使遍布全国的地方官吏变成真正的虎豹豺狼。他们强迫征缴高额的税收和贷款利息，迫使很多农户纷纷倾家荡产。而为了取得计划中的财政收入指标，富裕之家成为官吏们锁定的对象，迫使他们或破财免灾，或破产出逃，由此引发的后果成为十足的灾难。

而均输法与市易法推行以后，则形成了对城市居民特别是工商业者的打击。原本立足于平抑物价，抑制大商人重利盘剥的新政策，蜕变成国家垄断市场、货源和价格，甚至批发与零售也被各级官吏所操纵，哪怕想做不大的生意，也要先过各级官吏多道关口。于是，大中小商人一齐步履维艰，致使城市工商业开始凋零。全国城市商业与市场一时间相当萎缩而萧条，社会开始出现动荡不安的局面。

熙宁变法断断续续施行了15年，王安石不仅没有能够实现自己的富国强兵的理想抱负，反而成为朝野上下攻击的对象，反对最为激烈的是当时的历史学大家、编著《资治通鉴》的司马光。几乎孤军奋战的王安石败下阵来，熙宁九年(1076年)十月，56岁的王安石携家回到江宁。他需要精神寄托，因而皈依了佛门，以寻求一种超脱现实的精神境界来寻求政治抱负。虽然，退休后的真实感受是冷酷的，依然是“官乱于上、民贫于下”，但王安石感到佛教能引导自己从“三不足”的与天斗，与人斗、与祖宗之

法斗的斗争哲学里得解脱出来。

王安石归隐江宁后，择居于锺山半坡，修筑宅院园苑甚简，自号“半山老人”。常骑驴出游，蹄声得得，槲叶萧萧，江涛帆影，画图难足。因集句作《桂枝香》，下阙云：“念往昔豪华竞逐，叹门外楼头，悲恨相续，千古凭高，对此漫嗟荣辱。六朝旧事如流水，但寒烟衰草凝绿…”对照当年初行新法时看到的“春风又绿江南岸”的繁荣情景,毕竟已是物换星移了。

纵观以上优素甫·哈斯·哈吉甫与范仲淹和王安石的坎坷人生和理想抱负，不难看出，他们都是当朝的伟大的文学家，他们都对现实社会的政治弊端疾恶如仇，都认为改变社会的颓废之气，必须经过文化上的彻底革新和政治上的清明改良，都拥有一份以天下为己任的社会责任感。他们虽然对政治清明与政治改良的看法偶有不同，设计的理想国家和合理的政治模式偶有不同，提出的富民强国的政治措施偶有不同，但是他们都希望社会能够维持在一种相对公正的法律体系之上，都认为睿智的国君必须得到以公心为尺的优秀大臣的辅佐才能恩荫天下，都认为廉洁有效的官吏制度是保证朝廷与民间和谐的基本保障，都认为发展生产是富国强兵的唯一出路。

在他们那个时代，他们的以天下为己任，以社稷为根本，不图虚名、不避奸佞，大胆上书进言的果敢与坚定，实属难得。虽然他们最后的努力都以失败而告终，但是他们的思想却无疑以不可磨灭的灵光深刻记忆在历史的长河之中。

第二章 师古用今，天道利国

第一节 遵天道以定人伦

为了寻求社会体系的合理性，解释社会伦理规范的合目的性，北宋的“理学”试图从天道宇宙秩序中寻找人道社会伦理的依据，以探讨“道体”为核心，解释自然和社会的生息规律，从逻辑上证明“天人合一”政治伦理的客观合理性。他们认为，凡自然现象、社会现象都有其存在的必然原因或根源，也就是自然、社会现象的背后，有一个支配这些现象所以是这种现象的“理”。“理也者，形而上之道也，”[①]而“道者，万物莫不由之者也。”[②]探讨“道体”，究辨“天理”而回答自然和社会现象的同一性问题，是北宋儒学的最主要的特征之一。将自然之理与社会之理联系在一起，不过是为了强调社会之理的“道体”，只有符合自然之理的“道体”，才是合理的。因此，寻求社会的和谐，必须首先搞清楚自然和谐的道理，并将其

① 朱熹：《答黄道夫》，见《朱文公文集》卷58，上海，上海古籍出版社，2002。
② 王安石：《洪范传》，见《王文公文集》卷25，上海，上海人民出版社，1974。

中的道理融会到社会和谐的努力之中。

北宋儒学的这一学术追求，最早由周敦颐(1017–1073年)倡导。宋代结束了晚唐以至五代以来的混乱割据局面，建立了统一的中央集权国家，客观上需要有一个统一的思想来为集权国家服务。但是宋初学术上的混乱，使得儒学旁落，而佛学、道学张扬。周敦颐不能坐视儒道的衰微，更不能任佛、老等“异端”大行其道。为了找到一个能够弘扬儒道，同时又能制胜佛、老的途径，周敦颐以儒学为核心，吸收佛学、道学的宇宙生成模式和哲学思辨方法以究“天理”，试图辟出蹊径，为统一的中央集权构筑与之相适应的意识形态。因此，周敦颐首先从被儒、佛、道都尊为经典的《易经》入手，利用“无极”、“太极”、“道”、“阴阳”、“五行”、“动静”、“性命”、“中和”等概念，从“究天理”的原点出发，以达到“存天理”进而复兴儒学的目的。求“理”自周敦颐而始，因而他成为“理学”的开山鼻祖。

关于周敦颐求“理”是吸收佛、老的思想和方法，有不同看法。民国时期考古学家陈子怡曾有一篇名为《宋人理学由回教蜕化而出》的文章，试图论证周敦颐的求“理”动因多受伊斯兰教哲学影响。他认为，“性理学一门，尔勒壁(阿拉伯)人本素见长”，周子在汴京居住七年，而“汴京故回回朝聘之使及富商大贾北方聚集之中心也”，“有长者必易自炫，周子在此情形下过了七年，其大受影响宜矣。”他认为周敦颐求“理”的“无极”之论，不是出自《周易》；而“人极”之说，也不符合中国“天人合一”之论。他说这一点，南宋的朱熹也指出过。于是陈子怡说，周敦颐的“无极”是从伊斯兰教的“真一”而来，“人极”是从伊斯兰教的“体一”而来，“太

极”虽是中国概念,但也是和于伊斯兰教的“数一”。[①] 究竟周敦颐求“理”的学术渊源缘于什么，不是本书论述的范围，引此只备一说。

周敦颐的“易学”很复杂，不是笔者所能参透的。这里只将他的哲学逻辑排列出来,以表证他“遵天道”学术倡导的真正用意。他在《太极图说》中说：“自无极而太极。太极动而生阳，动极而静；静而生阴，阴极复动。一动一静，互为其限。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时行焉……故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”[②]

“五气顺布，四时行焉”，这是中国文化中固有的关于宇宙运行模式的认识，即“五行”说。五行的渊源和流变，是一个久远而复杂的问题。五行的起源可能很早，卜辞中就有东、南、西、北、中“五方”的概念，传说写于殷周时期的《洪范·九畴》中又有水、火、金、木、土“五材”的规定。到春秋时有酸、苦、甘、辛、咸“五味”,青、赤、黄、白、黑“五色”,角、征、宫、商、羽“五音”以及天、地、民、时、神“五则”。中国汉族文化以五为“和”,将种种人间所能接触到的、观察到、经验到以及不能接触、观察、经验到的对象，统统纳入一个齐整的“五”位图式中。及至总结人们的道德行为的时候，也是以仁、义、礼、智、信“五德”而与天地万物的种种“五行”特征相对应。

周敦颐通过对宇宙图式即“天道”的分析，最后也回归到社会即“人

① 《中国伊斯兰教史参考资料选编》下册，第1257~1279页，银川，宁夏人民出版社，1985。
② ［宋］周敦颐著：《周子全书》，上海，商务印书馆，1937。

道”之上。他认为，人非草木、禽兽而为万物之灵，是因为人得“五行”之“秀”。所谓得“五行”之“秀”，是指人具有感知“五行”运行和思考“五行”规律的能力。有了这样的能力，人就可以建立一套与宇宙“天道”并行不悖的“人道”标准，使自己的行为与“天道”的运行保持和谐。周敦颐把“人道”定名为“圣人之道”，而“圣人之道，仁、义、中、正已矣”，[①]“圣人之道，至公而已矣”，即“仁、义、中、正、公”“五常”。“五常”与“仁、义、礼、智、信”“五德”字异而意同。“仁”是“爱心”，“义”是“行仁”，“中”是“和谐”，“正”是“去邪”，“公”是“无私”。

特别要说说周敦颐的“公”。周敦颐说：“天地至公而已矣。”[②]什么意思呢，就是说，天地之道，是公平无私地赋予万物生灵生存与发展的“至公”之道，不会念及孰优孰劣，不会偏及孰强孰弱，而是一视同仁。联系到社会人生，周敦颐说：“公于己者公于人，未有不公于己而能公于人也。”[③]就是说，人只有自己“无私”，才能做“无私”的榜样；只有自己“善”，才能责人“不善”；没有自己“有私”而“不善”，能率人“无私”而“善”的。因此，“圣人之道”就是通过修养仁爱、践行仁爱而达到和谐互动、归正去邪的境界，而这一境界的外在表现就是以公心实现无私奉献。圣人如此，则榜样天下；天下楷模之，则其乐融融。

除了周敦颐，北宋儒学的变化之风还有另一个推动者，他叫张载(1020–1078年)。因为他常在郿县横渠镇讲学，所以被称“横渠先生”。张

---

① 周敦颐著：《周子全书》，上海，商务印书馆，1937。
②~③：同①。

载虽然与周敦颐的学术思想有分歧，但是“遵天道”的旨趣是相通的。章太炎先生在《国故概论》中说：“张横渠外守礼仪，颇近儒，学问却同于回教。……考回纥自唐代入中国，奉摩尼教，教义与回教相近；景教在唐也已入中国，如‘清虚一大为天’，也和回教相同。张子或许是从回教求得的。”①

张载以“气”论宇宙万物。他认为道家是以无为道，以我为真；佛家是以心为法，以空为真，都是本末倒置的。他从自然之气“无孔不入”、“无缝不塞”，充天地万物之间而聚散离合的现象中受到启发，认为“气”为万物生灭的原动力。他说：“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。”②所以认识“气”的运动规律是认识宇宙万物的根本。因为这一点，在中国哲学史上，把张载列入到唯物主义的行列。

张载以“气”为本的哲学运用到了伦理道德上。他认为人有“天地之性”与“气质之性”两重人性，“天地之性”即本性，是善的；“气质之性”是自然之性，即人的饮食男女的生理之性，是有可能善、亦有可能恶的。因为“气质之性”中，虽“气”合阴阳而成人的机会是人人均等的，但“质”却有刚柔、壮弱、敏钝、智愚等差异，这种因人而异的“质”，导致了人有差等，“富贵贫贱者皆命也。今有人均为勤劳，有富贵者，有终身穷饿者，其富贵者既是幸会也。”③由于人生来就具有“天地之性”和“气质之性”，因此，人们只要善于反省自己，遵“天地之性”，就能够保存其善的“气

① 陈子怡：《宋人理学由回教蜕化而出》，见《中国伊斯兰教史参考资料选编》下册，1265页，银川，宁夏人民出版社，1985。
② 张载著：《张载集》，北京，中华书局，1978。
③ 同②。

质之性”。而欲成君子，则是需要彻底地根除“气质之性”。当然，根除“气质之性”是不可能立竿见影的，而是一个循序渐进的过程。这个过程，就是遵“天地之性”而养德修身的过程。

尽管富贵是“天命”，但是张载坚持应该让每个人都有机会接受命运的裁判。这就是他主张恢复“周初三代”时期“井田制”的初衷。他认为，虽然人的能力有大小，智愚有差等，但获得土地的权利应该平等。他认为“井田制”可以解决土地不均而带来的利益不均问题，所谓：“治天下不由井地，终无由得平。”[①]如果实行了“井田”而出现勤者日富、惰者日贫，那是他的“气质之性”不争气，怨不得体现君主“仁爱”之心的“井田制”。作为君王，最大的“仁爱”之心就是用“天地之性”调和“气质之性”的偏差，以保证“趋时尽利，顺性命之理”。[②]

北宋儒学所以被称为“理学”，与程颢、程颐兄弟关系密切。程颢曾自我标榜说：“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来的”。[③]“理”即“道”，“天理”即“天道”。虽然“理”的概念不是二程发明的，但把“理”提升到宇宙万物生发变化的原动力这一哲学逻辑的最高范畴，却是二程“体贴”即思考出来的。所以，二程被作为“理学”的奠基者是当之无愧的。

程颐说：“有理而后有象，有象而后有数”。[④]“理”是“天理”，是一切所以发生，所以变化的原因，但它本身没有形，永恒不变。“象”是具体的“阴阳和合”，是一切所以发生，所以变化的过程。“数”是“阴阳和合”

① 张载著：《张载集》，北京，中华书局，1978。
② 同①。
③ 程颢、程颐著《二程集》，北京，中华书局，1981。
④ 同③。

发生变化的结果，即具体的万物。这其中，“理”是主宰，是根源，万物以“理”而发生、存在和变化。“理”是独一的，“天下之理，一也，途虽殊而其归则同，虑虽百而其致则一。虽物有万殊，事有万变，统之以一，则无能违也。”[①]张立文先生在解释这句话的时候说：“(理)由其独一无二，故完全自足，而无丝毫欠缺”，“‘理’不生不灭，不增不减，永恒存在。”[②]

二程有关“理”的表述，让人很容易想起《古兰经》。《古兰经》说：“赞颂真主，超绝万物。他是独一至尊的真主。他本着真理，创造天地；他截夜补昼，截昼补夜；他制服日月，各自运行，到一个定期。真的，他确是万能的，确是至赦的。”[③]“天地万物，都赞颂真主超绝万物，他确是万能的，确是至睿的。天地的国权，归他所有；他能使人生，能使人死；他对于万事，是全能的。他是前无始后无终的，是极显著又极隐微的，他是全知万物的。”[④]

正像《古兰经》赞美独一至尊、创造万物的真主，是为了使人们服从真主对人的约束一样，二程的“穷天理”的最终目的也是回到社会伦理之中，为“君君、臣臣、父父、子子”的伦理等级寻找“理”的支撑。所谓“人伦者，天理也”，[⑤]就是把“君君、臣臣、父父、子子”伦理等级观念合理化、永恒化、绝对化。

优素甫·哈斯·哈吉甫的学术逻辑，与周敦颐、张载、程颢、程颐十分相近。《福乐智慧》描绘的理想国，正是依照真一主的意志，在宇宙万物的图式中，寻求合理的社会模式。真主的意志就是“天理”，参悟真主

① 程颢、程颐著：《二程集》，北京，中华书局，1981。
② 张立文：《宋明理学研究》，289页，北京，中国人民大学出版社，1985。
③ 马坚译：《古兰经》，353页，北京，中国社会科学出版社，1981。
④ 同③。
⑤ 同①。

的意志就是“穷天理”，而参悟真主意志的目的，就是保证和谐社会的健康发展。

伊斯兰教将世界的创造归于真主的爱心和其无所不能的能力。“安拉创造天地，从云中降下了雨水，藉雨产生了供养你们的果实，使你们掌管了船舶，以便它们奉他的意旨航行在海中，并使河流受了你们的支配。他使日月运行不断为你们服务。他也使日夜变换不停为你们服务。凡是你们向他所要求的，他都赐予给你们了。”①因此，礼赞真主，信仰真主，服从真主，并从真主那里获得启示，是穆斯林必须的觉悟。伊斯兰教哲学各种命题的生发，也是以这样的觉悟为基础，将敬畏宇宙变为敬畏真主；将参悟宇宙变化，变为参悟真主意志。于是，认识天地万物，就是认识真主的全能；认识世界和谐发展，就是体认真主的仁德爱心。

优素甫·哈斯·哈吉甫遵从着这样的哲学逻辑，而这种哲学逻辑，与维吾尔人对天地万物的认识方式也是一致的。维吾尔人在表达对天地万物的认识方式上，与汉族颇多相似，也是将种种人间所能接触到的、观察到、经验到以及不能接触、观察、经验到的对象，统统纳入一个齐整的图式中。只是维吾尔对宇宙万物存在模式的理解，与汉族有了很大的区别。维吾尔人是将宇宙四时变化作为认知的起点，把春、夏、秋、冬往复更迭，作为万物生生不息的表征。春日融融则万物复苏，夏日炎炎则万物竞长，秋日爽爽则万物聚果，冬日寒寒则万物休眠。休眠不是死亡，而是生命历经春夏秋的运行，需要一个喘息的间歇，为再一次的复苏做准备。在早期维吾尔人的意识之中，春、夏、秋、冬所以变化，是因为“日”的冷暖，因此“日”

① 周仲义译：《古兰经》，537页，新加坡，伊斯兰国际出版公司，1990。

是主宰这一变化的原动力。不仅“日”主宰四时变化，更主宰白天与黑夜。日升日落，自然便有了白天与黑夜。如日当空的时候，世界是明亮的、欢快的；日落西山的时候，世界是黑暗的、沉寂的。故“日”崇拜曾长期占据着维吾尔人对宇宙图式的认识。所以，当波斯人创造的以“光明”和“黑暗”预示世界善良与罪恶的摩尼教传入维吾尔的时候，维吾尔人很容易体味其中的奥义，并很自然地将摩尼教提升为国家的宗教。

古代维吾尔人也是从四时变化的自然规律中，寻求社会的变动规律和人喜怒无常的性情特征，在春、夏、秋、冬“四时”的制约下，物有火、水、气、土“四素”，人有喜、怒、哀、乐“四情”，善有谦、诚、节、济“四德”。进而推演出，四时、四素、四情、四善合则天清地爽，物阜民丰；逆则天昏地暗，物敝民穷的“天人合一”政治伦理观念。甚至《福乐智慧》还虚构了日出、月圆、贤明、觉醒四个人物以更加形象地揭示这种“应四时”对治理国家与社会的内在必然联系。这四个人物分别代表公正、幸运、智慧与知足。公正是理想社会的基石，如太阳一般普照大地而磊落无私；幸运是人生梦想的追求，如月亮一般阴晴圆缺而变换不定；智慧是幸福人生的导向，如北斗之星恪尽职守而矢志不渝；知足是生活目标的渴望，如摩羯座孤寂独守而无怨无悔。他们四个人构成了社会政治的基本形态，也寓意着人生的基本价值。将社会的和谐、国家的昌盛、人生的追求和人性的优劣与自然的规律和变化联系在一起，为“智学”的阐释找到了一个很好的逻辑参照体系。

纵观以上的简略描述，我们可以看出，北宋从周敦颐开始，重新开启了“参天地”以“察人伦”，“遵天理”以“定人伦”的学术追求，期望

通过对宇宙模式的探讨，突出儒学与天道的和谐关系，重新树立儒家“天经地义”的正统地位，进而消除现实社会中人们“胡思乱想”的弊端。张载、二程步其后尘，在更加细致的思辨中，为这一学术追求奠定了坚实的基础。他们的努力，使得儒学从先秦的箴言体式发展而成为逻辑体式。而优素甫·哈斯·哈吉甫虽然远在西域的喀喇汗王朝，但是他的学术追求也在异地与北宋儒学同声唱和。

陈子怡、章太炎对周敦颐、张载的学术追求有可能受伊斯兰教哲学影响的看法，是从考辨先秦儒学缺乏逻辑思辨这一特点为出发点的，而伊斯兰教哲学恰在这一点上给了北宋儒学家以启示。不管怎么说，伊斯兰教在北宋的时候，随着大批阿拉伯人、波斯人及其他信仰伊斯兰教民族的宗教人士、商人以及使节的大量涌入而在中国有了立足阐发的机会。而伊斯兰教思想与儒家学说在伦理道德方面相当的一致性，使得儒家学者不能不对伊斯兰教给予十分的关注。特别是伊斯兰教对于真主与万物生息发展变化的关系以及不仅万物，而且社会伦理亦是真主的意志的逻辑推演，一定会给北宋儒家留下深刻的印象。《福乐智慧》的诗体序言中就有这样的话：“秦和马秦的学者哲士，都称赞此书十分优美。”而在《福乐智慧》散文体序言中则肯定了此书在中国内地的流传：“秦人称它为《帝王礼范》，马秦人称它为《治国南针》。”

第二节“存天理”与“灭人欲”

北宋儒学所以被称为“理学”，正是在一个“穷理”的伸张和实践上。所谓“穷理”，主要是“穷天理”，而“天理”是世间万物一切现象所以

存在的原因和结果。因此，对“天理”的认识，不仅能够使我们体察世界存在与变化的自在规律，更可以使我们感悟“圣贤之象”的人格真谛。“穷理”既是“预知事物之所以然与其所然者”，亦是解答人性根源的唯一途径，更是明辨道与德之间关系的通衢大道。所以“穷理”是贯通“道体”、“性”、“命”、“心”的枢纽，是“明明德”以学圣人的第一功夫。

《福乐智慧》所以被称为“智学”，正是在一个“智慧”的申张与实践上。在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，大悟归真的正途只有一条，那就是理念真主。而理念真主不仅需要虔诚的心境，更需要聪慧的心智。他确信，人生的目的是为了获得今生与来世两个世界的幸福；为了达到这个目的，人的一生都应不停地寻找通向福乐天园的天梯。天园以其无法抗拒的魅力召唤着信教者，果园温泉，丰衣足食，美女相伴，歌舞升平，非现实世界所能比拟。但这等华艳的美景，只有德性完美无缺的人才能登临享受。《古兰经》说：真主“把智慧赐予自己意欲的人。凡具有智慧的人，他确已获得许多有益的东西。又只有具备智慧的人，才会接受劝告。”[①]德性完美无缺是需要智慧的指引才能修炼成功的，无智慧者根本无法找寻到登临天园的天梯。福乐天园的天梯仿佛处于冥冥之中，只有通过智慧的感悟才能窥见她的存在。所以，智者所以是智者，是因为真主的恩赐，而真主恩赐智者以智慧，是让他们接受“劝告”，找到通向天园的天梯。寻找通向天园天梯的过程，实际上就是参悟真主造物理念的过程，也就是中国汉族文化中的“穷理”过程。因此，理念真主是养德行善以学先知的第一功夫。

北宋儒学家认为，在自然、社会、人生以至人类历史上，凡是真的、善的、

① 周仲义译：《古兰经》，112页，新加坡，伊斯兰教国际出版社，1990。

美的、正的、光明的，都是天理的表现，或天理使之然；凡是假的、恶的、丑的、邪的、黑暗的，都是人欲的表现，或称人欲使之然。这就是所谓的“义理”、“公理”与“功利”、“私利”之别。既然天理是不可更改而又绝对正确的，那么就要大力弘扬“义”和“公”，就要绝对抑制“功”与“私”，只有通过这样“存天理，灭人欲”的道德修养，人类才能找到理想的道德范式，并进而规范人的道德行为，实现社会和谐向善的境界。

周敦颐说：“君子乾乾不息于诚，然必惩忿窒欲，迁善改过而后至。”[①]“无欲则静虚动直，静虚则明，明则通。”[②]心头有欲，则千头万绪。只有无欲才能心静，心静才能通达，通达才能思辨，思辨才能通明。静水如鉴，虚怀若谷，养心的目标就是要达到这种“无欲”的境界。

张载对“今之人灭天理而穷人欲”的现实更是不满，极力主张存天理，灭人欲。他所谓的天理，是一种普遍的道德原则。“所谓天理也者，能悦诸心，能通天下之志之理也。能使天下悦且通，则天下必柜焉。”[③]天理是被天下人所心悦，并能贯通众人意志的道理。如果人们心悦诚服地遵守这种贯通众人意志的道德原则，则天下必归焉。

而人欲，是指个人的私欲、物欲。他说人对财富有“意、我、固、必”四种异端，四者有一，则不能与天理相参。所谓“意、我、固、必”四端，“意”指“求富的心思”，“我”指“为我的动机”，“固”指“强烈的追求”，“必”指“深深的期待”。“四者尽去，则直养而无害矣。”[④]四者皆属贪妄，

① 周敦颐著：《周子全书》，上海，商务印书馆，1937。
② 同①。
③ 张载著：《张载集》，北京，中华书局，1978。
④ 同③。

尽绝它们，心才能归于天理而不妄动。

在张载看来，人的欲望不是“人道”，而是人将自己降低为动物的一种“行为”，既破坏了人的“气质人性”的“常道”，更阻碍了人回归“天理人性”的通途。所以，如果欲使社会摆脱纷争而归于平静，欲使人心摆脱躁动而归于寂静，就必须坚持寂灭人欲的“养性”修养，只有这样，“天理”才能存于心。

北宋的这些儒学家，看不到“人欲”是推动社会物质发展的原动力一面，只看到“人欲”造成物欲相争的一面，所以都视“人欲”与“天理”为不能相容的对立物。这一方面表现了他们对人类社会缺乏真正的认识，另一方面也表现了他们对引导“人欲”健康发展缺乏信心。故以一种绝对的封杀理论，窒息“人欲”，只存“天理”。

但是，优素甫·哈斯·哈吉甫在“天理”与“人欲”的关系上，却不像他们那样绝对，那样不通“人情”。他承继了伊斯兰教有关今生来世两个世界同为人类必经历程并希望都充满幸福的学说。优素甫·哈斯·哈吉甫说：“他(真主)创造了蓝天，如此高远，又用日月星辰将它装点。下方是褐色土地，碧水清波，上方是透明气体和一团烈火。他使冷热、干湿相辅相成，为众生提供给养，任其享用。”(《福乐智慧》，第3724～3726行)这正是传达着《古兰经》198页中安拉的箴言：“我确已在天上创造了十二宫，我为观察者而修饰天空……我展开了大地，并把许多山岳安置在大地上，而且使各种均衡的东西生出来。我在大地上为你们和你们所不能供养者而创造了许多生活资料。每一种事物，我这里都有其仓库，我只依定数降下它。我派遣滋润的风，从云中降下雨水，以供给你们饮

料……”[①]所以优素甫·哈斯·哈吉甫说，“今世的幸福并非坏事，只要你会享用而获得美誉。”(《福乐智慧》，第3975行)甚至对于真主的这种恩赐，他表现了了万分的感激：“你赐予我财富、欢乐、幸运和善德，满足了我的希望和心愿。千言万语表达不尽对你的恩典。(《福乐智慧》，第1032~1033行)

与佛、道教和基督教不同，伊斯兰教鼓励人追求来世幸福的同时也鼓励对今世生活与幸福的追求。因此，就优素甫·哈斯·哈吉甫而言，他对真主的理念，并不妨碍其对“人欲”抱有幸福之感。因为他所理念的真主，并没有让人们弃绝今世，他说：“真主赐给仆民双耳和双眼，好将今生来世细听和细看。又赐给仆民两只手臂，一只抓今生，一只抓来世。赐给人两只脚是为行走奔腾，一只踏在今世，一只踏在来生。”(《福乐智慧》，第3657–3659行)他说：“不能说今生的财富丑陋不堪，自用又惠人，会得福缘。”(《福乐智慧》，第3977行)“财富是通向善行的向导，财富是医治百病的良方。人有财富方能得到知识、智慧，行善积德方能心愿得遂。这财富能使你实现心愿，能够支撑你登上蓝天……人倘无财物，两袖清风，就难以施舍去行善功。”(《福乐智慧》，第3979~3983行)

施舍在伊斯兰教的教理中，占有很重要的位置。既然不反对人对现世幸福的追求，等于不反对人们对于财富的追求。但追求财富又必然会造成贫富的差别。对此，一方面《古兰经》说：“真主准许买卖，而禁止重利”。[②]以此作为对逐利者的法律约律；另一方面《古兰经》又说：“施

① 马坚译：《古兰经》，198页，北京，中国社会科学出版社，1981。
② 同①，33页。

舍财产，以求真主的喜悦并确定自身信仰的人，譬如高原上的园圃，它得大雨，便加倍结实。如果不得大雨，小雨也足以滋润。”①以此作为赈济社会、调剂贫富的道德约律和为付出而获得奖赏的承诺。而此道德约律和承诺比之法律约律对人更具启示性，也更具威慑性，同时也更具现实性。

满足欲望而谋财富，可以，但要取财有道。不仅要身怀一颗平常心，还要身怀一颗博爱心，以谋得的财富赈济社会、救济穷人。这是一条真主所意欲的正道，是好人与坏人的一个基本的分水岭。优素甫·哈斯·哈吉甫说：“好人要想求得今世的财富，只有走正道才能才能称心。”(《福乐智慧》，第 1744 行)

虽然伊斯兰教不反对今世的幸福，但认为今世短暂，无法依恋，所以人的来世才是真正意义上的幸福。“今世的生活，犹如我从云中降下雨水，植物得雨，就蓬勃生长，既而零落，随风飘散。真主对于万事是全能的。财产和后嗣是今生生活的装饰；常存的善功，在你看来，是报酬更好的，是希望更大的。”②“迷惑世人的，是令人爱好的事物，如妻子、儿女、金银、骏马、牲畜、禾稼等。这些是今世生活的享受；而真主那里，却有优美的归宿。”③所以，优素甫·哈斯·哈吉甫也感叹道：“青春易逝，生命匆匆流失，尘世如梦，你岂能长久驻足。你应以生命为本钱，善行为利润，来世你将得到华服美食。”(《福乐智慧》，第 231~232 行)“莫把昙花一现的享乐视为享乐，莫把转瞬即逝的欢畅视为欢畅。”(《福乐智慧，第 5187 行)“今日你在欢欣中其乐陶陶，明日你在黄土下无言无笑。”(《福乐智慧，第 1427 行)

① 马坚译：《古兰经》，32页，北京，中国社会科学出版社，1981。
② 同①，225页。
③ 同①，37页。

不仅今世短暂而成为不是长久依恋的原因，还因为今世的物质生活本身对人的诱惑性，容易诱发人丑恶的天性：或贪得无厌、或巧取豪夺、或尔虞我诈，甚至可能杀人越货，从而引发社会一系列的问题。“你看这世界多么可悲，终日聚敛钱财，不得享用。有的人不停地四方奔波，有的人豁上命跳进海中。有的人在山中挖掘山岩，有的人趴在地上赤足而行。有的人翻山岭蹚过长河，有的人挖地心开掘水井。有的人在军中吃了刀斧，有的人守城堡消磨一生。有的人当盗贼杀人越货，有的人当土匪图财害命。”(《福乐智慧，第 1732~1737 行) 为了短暂的享受而豁出性命，在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，是因为这样的人没有廉耻之心，没有敬畏之情。廉耻之心是需要不断进行道德修养而获得并固守的，敬畏之心是需要不断理念真主的造物威力而获得并强化的。因此，劝告人们理念真主、膜拜真主而生敬畏之情，教导人们修德养性、行善积德而固廉耻之心，就成为优素甫·哈斯·哈吉甫这样的智者的历史责任和历史使命。

世界是由真主创造与安排的，不论善与恶，都是对人的判断力的考验。因为人有七情六欲，世界有万般美物，所以人处在其中免不了常受欲望的驱使而不能自拔，使道德净化常受阻碍。《古兰经》说：“你们应当知道：今世的生活，只是游戏、娱乐，点缀、矜夸，以财产和子女的富庶相争胜；譬如时雨，使田苗滋长，农夫见了非常高兴；嗣后，田苗枯槁，你看它变成黄色的，继而零落。”所以，“今世生活，只是欺骗人的享受。”[①]因此，信仰真主，膜拜真主，就是要与真主的理念相契合，为来世乐园的永恒幸福从真主那里获得通行证。“他们在乐园中，靠在床上，

① 马坚译：《古兰经》，422页，北京，中国社会科学出版社，1981。

不觉炎热，也不觉严寒。乐园的荫影覆庇着他们，乐园的果实，他们容易采摘。将有人在他们之间传递银盘和玻璃杯——晶莹如玻璃的银杯，他们预定每杯的容量。他们得用那些杯饮含有姜汁的醴泉，即乐园中有名的清快泉。许多长生不老的少年，轮流着服侍他们。当你看见那些少年的时候，你以为他们是些散漫的珍珠。当你观看那里的时候，你会看见恩泽和大国。他们将穿着绫罗锦缎的绿袍，他们将享受银镯的装饰，他们的主，将以纯洁的饮料赏赐他们。”[①]那景致真是令人向往。但关键的问题是，真主那里的优美归宿，不是什么人都有资格进去的，而必须是信道者，是德性修炼圆满的人。

“信道”是认主唯一，“行善”则是道德净化。信道必须行善，否则就是对主的欺骗。世界有万般美物，人有七情六欲，真正做到“信道行善”的确不是一件容易的事情。所以伊斯兰教要求世人，自性贪，刻之以廉；自性好逸，刻之以勤劳；自性骄奢，刻之以俭让，也就是用相反之剑制衡非善的欲望。所谓“相反之剑”，就是一种“忍耐”的功夫。这种忍耐功夫怎样培养呢？伊斯兰教有很具体的办法。教律里有每年斋戒一月的规定，每逢斋月来临，穆斯林以最愉快的心情迎接它。在戒斋期间，每日自日升到日落禁饮食，非但不饮不食，而且还要践行耳不闻乐声，目不视美色，口不言是非，足不履非地，手不操邪物的禁约，在饥饿中去体会天心，发扬理智，能忍饥忍渴，则无事不能忍。

所以，优素甫·哈斯·哈吉甫希望人们应该明白，今世的生活幸福并不是人生追求的最终目标，因为今世的幸福是短暂的，有残缺的；人生最

① 马坚译：《古兰经》，458页，北京，中国社会科学出版社，1981。

有价值的目标在来世的幸福，因为来世的幸福是永恒的，是没有残缺的。因此，人们应该把追求幸福的目标确定在来世，为来世进入优美的归宿做道德上的修炼。

“今世生活，只是欺骗人的享受。”那么，迷恋今世的生活就是一种错觉。伊斯兰苏非教派正是以这样的启示作为自己存在的理由，认为弃绝今世而隐居修行，才能避免种种现实罪恶的诱惑，达到真主期望的道德净化境界。但是，这样的追求并不是伊斯兰教所欲倡导的。伊斯兰教强调通过对真主的理念达到灵魂的净化，强调通过现实的磨砺而达到道德的完善。

优素甫·哈斯·哈吉甫面对这样的问题，自己也发生了矛盾。在《福乐智慧》这部作品中，优素甫·哈斯·哈吉甫设计了觉醒这个人物，觉醒认为现象世界是毫无希望的，唯有与现象世界相对立的永恒的理念世界，才是值得献身的。于是，只有去俗存理，远遁世俗，方能求得道德的净化，最终与真主的精神和意志相契相合，达到人生至善至美的境界。觉醒就是因为抵挡不住现实的诱惑，才躲进深山老林里寻求六根清净的，他要让自己“出”污泥而不染。

觉醒不愿意回到现实社会中去，他躲进山林，晨迎喷薄日出，暮送晚霞西落;清风中百鸟鸣啭，雨夜里万籁齐奏;满山绿色，碧空如镜，心之所随，无际无涯。一切都是浑然一体，物我泯一的；目光所触的自然，与人的情感是那样和谐地存在着，正体现了真主化育万物的初衷。而在这种自然与人的和谐之中，没有官场上的勾心斗角，没有战场上的恐惧惨烈，没有商场上的尔虞我诈，没有家庭中的儿女情长，身无所累，宁静而恬适。不与

世事相瓜葛，远离了社会，也就远离了污浊；远离了污浊，也就中断了诱惑；中断了诱惑，也就可以静心理念真主；能够静心理念真主，也就能够达到理想的最高境界，而使灵魂永生。

这样的人生境界虽然是至高理想，但是“倘若世上的人都抛弃城乡，含辛茹苦蜂拥到高山之上，那就会世界毁坏，大地荒芜，人祖之子会因之绝迹于世上。”(《福乐智慧》,第 3653 行)没有今世的生活，世界不仅不完整，而且可能招致毁灭，因为那是违背真主的意志的。

所以，真正对社会有责任感的善士，不会放弃对社会改造的信心，不会仅以施舍来表达自己对社会的责任：“施人以财者不算慷慨之人，慷慨者为他人奉献生命。独善其身者算不了善士，慈善者把他人引上正路。”(《福乐智慧》，第 3932~3933 行)我们看到，优素甫·哈斯·哈吉甫通过对真主意志的参悟，没有泯灭人类的“人欲”，而是希望人们在今世的生活中，以来世的美好为目标，恪尽职守地遵循善道，“以生命为本钱，以善行为利润”，不断达到理想的人格要求。觉醒是优素甫·哈斯·哈吉甫心目中道德的楷模，人类中的觉醒者。世人虽可以不去效法他的行为，但必须效法他的自律德性。

总而言之，享受现实人生的苦乐，是为进入来世作道德修炼，从而为获得进入天国乐园赢得入场券。今世不过是人生的一个过场戏，来世才是人生大戏的开始，迷恋或一味追求今世的幸福，只能是因小失大，事与愿违。这就是人生的奥义，也即人生的命运。

第三节　格物致知与经世致用

北宋的儒学家，在“穷天理”的理论与实践方面存在很大的分歧。一些经院派哲学家，诸如周敦颐、二程之流，对于冥思苦想的功夫情有独钟，他们希望在深入对玄微的“理”的探悟过程中，发现“理”的妙义，然后在精神上达到“物我相合”的境界。

周敦颐就认为，人之为人，在于能思。“不思，则不能通微；不睿，则不能无不通。是则无不通生于通微，通微生于思。故思者，圣功之本。”[①]按照周敦颐的哲学，人所以能“思”，是因为人“得五行之秀”，所谓“得五行之秀”就是获得了认识“五行”独特的潜质。调动和发掘这个潜质，运用这个潜力就是“思”。“思”是一个认识“五行”的功夫，所以“故思者，圣功之本”。

二程认为，人的心中本来有知（即如周敦颐的“思”），但是心却不能直接体认到，而须通过“格物”来激活。这就是“格物致知”。

“格物致知”一词最早出自《大学》。《大学》说：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”其中的“致知在格物”便是“格物致知”的原型。

① 周敦颐著：《周子全书》，上海，商务印书馆，1937。

南宋朱熹注释说："致，推极也。知，犹识也。推极吾之知识，欲其所知无不尽也。格，至也，物，犹事也。穷至事物之理，欲其尽处无不到也。"[①]"致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。"[②]这是朱子对"格物致知"最概括、精确的表述。对于朱熹的解释，我们的理解是，格物就是即物穷理，凡事都要弄个明白，探个究竟；致知，即做个真正的明白人，为人行事绝不糊涂。

但是，二程的格物致知，其中格物的"物"，却不是朱熹所言的"事"，而是"理"。二程说："格犹穷也，物犹理也，犹日穷其理而已也。"[③]于是，格物就是穷理。"天下物皆可以理照，有物必有则，一物须有一理。"[④]那么要想对物有一个明了的判断，就得首先明了所要判断的"物"之"理"。"理"即"天理""天道"，是万物所以成万物的根源。求"理"的过程，就是认识万物所以为万物的过程。

二程的求物之理，不是要以所求之理指导自己的行动，更不希望通过行动然后知理，"君子以知为本，行次之。"[⑤]他认为求物之理只是一种"冥思苦想"的功夫，"须是今日格一物，明日又格一物，积习既多，然后脱然自有贯通处。"[⑥]这实际上是佛教打坐修行而致豁然开朗的"顿悟"功夫。所以，二程的"格物致知"虽然讲的是求理即认识万物的过程，但这个认识万物的目的却是为了顿悟"天理"，而顿悟"天理"的目的又是为了遵

① 朱熹《四书章句集注》，4页，北京，中华书局，1983。
② 同①，6页。
③ 程颢、程颐著：《二程集》，北京，中华书局，1981。
④~⑥：同③。

循永恒不变的“天道”。因为“天道”不可变，所以一切都不可变，人道自然也就不可变了。因此，二程的“格物致知”只是局限在了形而上的认识范畴，而这个范畴又被框限在“冥思苦想”之中，对于具体指导人们惩恶扬善和具体的治理社会，没有什么实践意义。

北宋儒学在庆历年间有了一个显著的变化。这变化便是以范仲淹为首的文学家，积极参与政治革新。北宋的儒学家既然对政治十分热心，自然不能将“格物致知”局限在“冥思苦想”的功夫之中，因此，像范仲淹、欧阳修、王安石这些人，就发起了“经世致用”的学风，倡导为学不能“闭门造车”，而要学以致用。他们认为，北宋初年所以儒学不振，不是时代不需要儒学，而是儒学陷入到辨经训诂、专务礼仪的泥潭，文化精神沉郁而难以张扬。不仅士林风气萎靡不振，而且导致政治因循苟且。所以，儒学如果不与政治有机结合起来，不仅儒学难以张扬，而且政治也会迷失方向。

这是一种新风气，这种新风气缘于他们的经世致用的学术思想。他们认为，无论是“遵天道”、“穷天理”，还是“存天理，灭人欲”终极目标都是为了“修身、齐家、治国、平天下”。他们据此为己任。

在北宋儒学家看来，“天”、“地”、“人”为世间三才，而“人”居“天”、“地”之中，所以是三才的中心。“天”、“地”由“人”而能“立心”，自然、社会由于“人”而有意义。所以，“人”不仅上承“天”，下载“地”，而且对“天”、“地”具有特殊的义务。这个义务是什么呢？就是要把“天”、“地”遵循的“道体”与人的道德伦理规范沟通起来，使其相契相合，达到社会的和谐。因此，在北宋儒学家的眼中，圣人、君子不仅仅只满足于自己修身养性，而且负

有教化民众、辅助国家、安定天下，即所谓的“立身济世”的历史责任。

对于这样的历史责任，优素甫·哈斯·哈吉甫也深感责无旁贷。

人的行为和社会的约律是优素甫·哈斯·哈吉甫关注的重要问题。世界虽然不是人类独有，但是人类在世界的地位却是最为重要的，这是真主偏爱人类使然。他说:“真主特意创造、选拔、擢升了人类，赋予人类才能、知识、意识和智慧。他又赋予人类以语言和心灵，赋予他们廉耻、美质和良好行为。他赋予人类以知识，使之变得高大，他赋予人类以意识，使之探幽发微。”(《福乐智慧》，第148–150行)“探幽发微”是真主赋予人类的一种能力，人们不仅可以运用这样的能力理念真主，更可以运用这样的能力认知世界。而“理念真主”也好，“敬畏真主”也好，终极目的都是为了平和人们的心态，贯通人们闭塞的心灵，以便在今生和来世两个世界中寻找到幸福的归宿。

有关人类的认知能力和人类的认识目的，也是《福乐智慧》关注的重要的课题，其中智慧与知识的关系更为优素甫·哈斯·哈吉甫所津津乐道。他认为，智慧与知识虽然都属认识论范畴，但是它们之间有高低主次的不同。

优素甫·哈斯·哈吉甫说：“人类好似黑沉沉的屋子，智慧是明灯，照亮他心扉。”(《福乐智慧》，第1840行)而“智慧非人类学习所取得，是真主造人时赋予的天性。”(《福乐智慧》，第1782行)既然智慧是真主造人时赋予人类的天性，那么智慧就不仅是使人高于世界其他物种的标志，也是人类一种与生俱来的特质，这种特质表现为人具有意识的能力和思维的能力。优素甫·哈斯·哈吉甫是这样形容智慧的：“它目光锐利，视野宽

广，涉足于何处都能扎稳脚跟。多大的难题，它都能解开，一潭污水，它能够澄清。凡事它瞻前顾后，面面俱到，深知办事的方法和恰当的时辰。它能把逃者赶上，飞者抓到，能把残者补齐，破者修整。”(《福乐智慧》，第1855~1858行)

《福乐智慧》是文学作品，不是哲学专著，所以对智慧的表述充满比喻色彩。但是我们从中却更加形象地获得了有关智慧对人的功用。智慧不仅具有缜密思考、探幽发微的认知功能，而且具有超越时空、修残补缺的改造社会的实践功能。

虽然人具有意识和思维的能力，这种能力却只是一种潜质，一种天资，需要启蒙与开发才能彰显其功能。而是这种潜质和天资因人而异。“真一的我主创造了人类，有贵有贱，有贤有愚。有的聪明，有的愚妄，有的贫穷，有的富裕。”(《福乐智慧》，第1922~1923行)虽然同为人，却不能在智慧方面相比肩。

那么，什么是知识呢？在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，所谓知识是依托智慧而获得的对具体事物的认识成果。因此，知识不是与生俱来的，是需要后天学习而掌握的。“人类生而无知，学而知之，学得了知识，事事成功。刚出生之人，没有知识，人类靠学习而成为上品。”(《福乐智慧》，第1680~1681行)既然知识是依托智慧而获得的对具体事物的认识成果，那智慧就成为人们是否能够获得知识的一个内在前提。有无智慧，或智慧能力的高低，就决定了后天努力学习的成与败。“真主若给你创造了心智，你会靠心智来求取学问。”(《福乐智慧》，第1818行)“真主若没给你创造心智，即使勤学也一事无成。”(《福乐智慧》，第1821行)

既然智慧是人潜在的思维和意识能力，即获取知识的能力，那么，判断一个人是否充满智慧的外在标志就是知识的多寡。不仅“知识使人区别于牲畜，人类借知识而占据优势”，(《福乐智慧》，第 1845 行) 而且“人与人之间存在着巨大距离，这距离就在于有没有知识。”(《福乐智慧》，第 201 行) “人类本身都一样高大，优异者借知识横空出世。”(《福乐智慧》，第 1958 行) 知识作为智慧的表征，不仅使人区别于动物，而且因掌握知识的多寡而使人产生了等级差别。不仅如此，知识的珍贵性还在于“一切善事全得益于知识，有了知识，好比找到了上天的阶梯。每说一句话，你都该借助于学问，须知人的高贵全在于知识。自从语言从蓝天降临大地，人类凭借语言获得了崇高价值。人的心田好比无底的大海，知识好比珍珠，深藏在海底。假若你不从海底把珍珠捞出，珍珠与河里的石头又有何异。黄金埋在地下，和石头无别，倘被掘出，就能做王冠的美饰。”(《福乐智慧》，第 208~213 行)

在优素甫·哈斯·哈吉甫认识论的知用关系中，知识表现为人参与社会事物的具体能力。由于人天资禀赋的不同，知识的结构也便不同。人的这种由天资禀赋的不同所造成的不同的知识结构，使社会形成了不同行业，而各个行业以相应的人才维持其正常运转。我们从《福乐智慧》中能够看到，优素甫·哈斯·哈吉甫不仅对社会中诸如农民、牧民、商人、工匠这些维持社会经济发展的职业给予了特别关注，而且对担任国家政权机构不同部门的官吏素质，也分门别类地详加甄别。甚至对诸如哲人、诗人、巫师、圆梦者等等从事精神范畴活动的人士，也给予了不同的定性。知识是一种技能，不同的门类需要不同的技术支撑。所以，欲熟练操作所从事门类的

事物，必须学习那个门类所需的知识。诸如诗人必须具备驾驭语言的能力，司库必须精通财经知识，将军必须深谙刀剑兵法，御膳必须掌握营养配餐等等。

《福乐智慧》是治国安邦的政策书，作者创作此书的目的不仅仅是为了探究真主意志即“天理”，而是为了解决现实的具体的政治策略问题，也就是说，是为了“经世致用”。优素甫·哈斯·哈吉甫不仅看到了社会的等级以及行业的差异，更看到了不同行业和不同等级所形成的错综复杂的利益纠葛。在这形形色色的众人中，除了智者和信士，都在为衣食住行之类的物质需求奔忙。反过来说，社会也不要求他们承担其它更大的社会责任。而智者和信士就不同了，他们不应该只去谋求一己或一家的荣华富贵，而要致力于弘扬道义，也就是对国家、民众和全社会承担更大的责任。而智者欲实现这种社会责任，就应该依照真主的造物意志，依照真主对和谐社会一般规律的约定，制定相应的道德法则和政治法则，使其上可秉承真主意志，中可辅佐君王治理国家，下可以教化百姓端正风俗，如此才有机会兴利除弊。可以看出，优素甫·哈斯·哈吉甫不仅强调对具体事物的认知能力，更强调学以致用的实践精神。

智者和信士是真主最忠实的仆人，他们以真主赋予的睿智而成为高人。而对智慧的感悟不是穷思冥想的功夫，是身体力行的实践。这个实践就是依托智慧的指引而辨识世间万物的生息规律，通过辨识世间万物生息的规律而辨识人类善恶共生的天性，再通过辨识人性善恶共生的天性而辨识除恶趋善的修炼正途。福乐天园的天梯只有在人修炼功德圆满的时候才会为他搭起。所以“智慧”使贤明得以彰显，是人类觉醒而成圣贤的第一要素。

第四节　师古用今，天道利国

以范仲淹、欧阳修、王安石为代表的一批北宋儒生，所以倡导政治变革，一方面与他们的学术追求密切相关；另一方面，也是更为重要的方面，是与他们忧国忧民的忧患意识紧密相关。

范仲淹在《上执政书》中就说："惟圣人设卦观象，穷则变，变则通，通则久。非知变者，其能久乎？"[①]他是以《周易》为例子，强调圣人作《周易》不是空泛而论宇宙，而是通过阴阳至极便会发生转化的规律，印证自然万物生息变化的规律。包括社会的政治制度，如果长期停留在一个相对静止的层面，就必然隐含着严重的政治危机。"今朝廷久无忧矣，天下久太平矣，兵久弗用矣，士未曾教矣，中外方奢侈矣，百姓反困穷矣。……傥不思变其道，而但维持岁月，一旦乱阶复作，使天下为血为肉数百年，亦今相府负天下之过也"。[②]其实在范仲淹的时代，所谓的"今朝廷久无忧矣，天下久太平矣"，不过是客气话，后面的"一旦乱阶复作，使天下为血为肉数百年"，才是真实的现状。

作为儒生，范仲淹很尊崇儒家经典《六经》。他说："圣人法度之言存乎《书》，安危之机存乎《易》，得失之鉴存乎《诗》，是非之辨存乎《春秋》，天下之制存乎《礼》，万物之情存乎《乐》。故俊哲之人入乎《六经》，则能服法度之言，察安危之机，陈得失之鉴，析是非之辨，明天下之制，尽万物之情，使斯人之徒辅成王道，复何求哉？"[③]但是《六经》毕竟为古

① 范仲淹：《范文正公集》，北京，中华书局，1985。
②~③：同①。

代遗典，对于现实的具体问题很难对症，盲目尊古，只能适得其反。

“师古”是师古贤之德性、古典之精髓。古贤之德性是以天下为己任，古典之精髓是以天道为准绳。天道之“理”在于“穷则变，变则通，通则久”，所以范仲淹对宋初那些拘泥古代礼法象节而反对变革的腐儒，表示了极大的轻蔑。

范仲淹很尊崇老子，他有一篇《老子犹龙赋》，说“昔老氏以观妙虚，极栖真浑。元握道枢而不测，譬龙尊而弥尊。”赞老子洞悉世界微妙，以“道”而贯通万物，犹如真龙腾飞，高尚尊贵。“绝圣弃智，此逍遥于圣境”，“其变无穷，无幽不通”，“背伪存真，大道卷舒，非龙何如”？对老子的德行赞赏有加。但是，朝政之乱、国力之衰和夷狄之患已经是严酷的现实，如果依然抱着老子的“无为而治”，像老子所言，“我无为而民自化，我好静而民自正，我无欲而民自富，我无事而民自朴”，哪里还有忠臣烈士为国家之用呢！那结果就可能真的“使天下为血为肉”了。

范仲淹师古而不拟古，他的“师古”为的是“用今”，为的是解决现实的问题。如果所师之古与现实脱节，不能为现实所用，甚至与解决现实问题有冲突，那么，就不能一味崇古而放弃革新。

欧阳修也如范仲淹一样，强调师古而不拟古。欧阳修也钻研《易》学，但他的钻研不是为钻研而钻研，而是为了指导现实社会。他的《易》学的突出特点，如卢国龙先所指出，“是重人事，确切地说是注重卦辞对于政治决策的指导意义。”[①]欧阳修说：“《易》之书，无所不备，故为其说者亦无所不知之。盖滞者执于象数以为用，通者流于变化而无穷，语精微者务

① 卢国龙:《宋儒微言》，62页，北京，华夏出版社，2001。

极于幽深，喜夸诞者不胜其广大，苟非其正，则失而皆入于贼。”[①]他认为当时的迂儒对古代经典空谈阔论是误入歧途，他们忘了学古思古的目的是为了解决现实的政治流弊这一“为学”宗旨。

欧阳修主张重现王政的辉煌，所谓“王政”就是先王之政，即尧舜禹“三王之政”和周初“三王之政”,也是与“霸天下”相对的“王天下”之政。所以他注重的是《易》的“穷则变，变则通”的精神，从中体味到现实政治改革的必要性，认为只有立足现实、革除弊端、实行新政，才是真正实践《易》。如果一味只是在学说中兜圈子，那是死学，毫无意义。

师古用今，反对拟古在王安石那里来得更彻底，他的“三不足”主义，即“天命不足畏，祖宗不足法，流俗不足恤”，不仅从感情上，而且从根本上否定了因循守旧、抱残守缺和明哲保身的政治不作为，急切地要求实行政治改良，以改变北宋积弊积弱的社会现状。

汉族文化推崇天命。但是“天命”不是“天道”。“天道”是万物生生不息的运行规律，是“理”，是可以进行逻辑推导而掌握的。而“天命”却是一种神秘难测的灾异、术数等附会之说，是面对自然灾异和人生命运一种无奈的呻吟。因为人们在各种巨大的灾难面前显得幼小而无助，在纷乱的社会漩涡中又不能随心所欲地把握自己的命运，所以遵从天命被认为是在险象环生的自然与罪恶深重的社会面前保全自我的最好选择。

王安石的“天命不足畏”,在当时的政治哲学中具有“晴天霹雳”的效果。他否定天命而推崇天道。天道是自然万物生生不息的规律，是世界存在的秩序；合乎天道，就是合乎自然万物生生不息的规律，就是合乎世界存在

① 欧阳修：《欧阳文忠公集》卷64，北京，商务印书馆，1958。

的秩序。

王安石把道区分为本和末两个方面，道之本生万物，道之末成万物。道生万物是一个自然过程，不需要人力的参与。万物既生以后，如何治理万物，则要靠人力来完成。他认为："天能生而不能成，地能成而不治，圣人者出而治之。"[①]天生、地成都属于自然之道，即天道。因此，王安石所谓道之本，实际上就是指天道，所谓道之末，实际上就是指人道。天道无须人为而万物自然化生，人道则必须有人之作为来确立其规则。"故昔圣人之在上而以万物为己任者，必制四术焉。四术者，礼乐刑政是也，所以成万物者也。"[②]在王安石看来，所谓"圣人之道"，就是圣人要有作为，这个作为就是为"人道"确立规则，既以礼、乐、刑、政"四术"来治理社会。这是对"无为政治"的批判。

王安石除了以"天命不足畏"来突出强调"天道利国"之外，还提出振聋发聩的"祖宗不足法"。关于"祖宗"的说法，后世多有不同解释，大略可归祖先说、先哲说和先王说。此"先王"不是尧舜禹，也不是"周初三王"，而是宋代开国以来的历代皇帝。祖先的概念很宽泛，祖先不一定就是圣人，其不足法无可厚非。先哲的概念也很宽泛，"百家"之祖都可视为先哲，但先哲不一定就是圣人，其不足法也可以理解。唯独先王，既然是指大宋的历代皇帝，其"不足法"就不能不振聋发聩。

确实，王安石的"祖宗不足法"是为政治变革而开辟一条新的政治路线，而这条新的政治路线，必须破除以往的无为政治才能得到贯彻。北宋以来

① 王安石：《王安石老子注辑本》，北京，中华书局，1979。
② 王安石：《老子》，《临川集》卷68，长春，吉林人民出版社，1997。

的无为政治，已经给国家带来了许多社会问题，不否定以往的政治，就不能确立新的政治，不破不立，不变不通，就是这个道理。所以，他提出变革要“任理而不任情”，各项变革的措施“由是而为焉”。

这就似乎有“危言惑众”之嫌。所以，当时的一些反对派，便以此对王安石进行政治迫害，认为他是目中“无君”而欲“犯上作乱”；目中“无圣”而妄自菲薄。而王安石便以“流俗不足恤”表明了自己坚定的变革决心，显示了作为哲人的勇气。

对于北宋儒学表现出来的这种“师古用今，天道利国”的政治革新精神，卢国龙先生有一段很精彩的总结。他说：“从某种意义上说，以道家的宇宙意识拓宽其理论思路或思想视野，其时是北宋儒学复兴运动的内在要求，因为只有在思想视野更加开阔的观念状态下，才可能不拘缚于儒家经典的个别结论。从而面对纷繁复杂的社会现实问题，统揽全局，以‘大儒学’的胸襟气魄，对不同的思想流派进行整合，对社会制度、文明秩序进行调整。”①

优素甫·哈斯·哈吉甫是信士、学人和哲人和诗人，而他的诗人气质，使得他不甘寂寞。虽然他曾经追随过苏非主义，幻想过一种隐居山林，物我两忘的隐士生活，但是他的社会责任感和忧国忧民的忧患意识，使他不甘心只以“求经辨理”、“独善其身”为满足。他认为《古兰经》似流水，不仅滋润心田，而且浇灌万物。

《古兰经》是伊斯兰教的精神大典、根本大法、明义经书，既是伊斯兰教哲学立论的基础，也是伊斯兰教哲学论证的指南，更是穆斯林行为规

① 卢国龙：《宋儒微言》，20页，北京，华夏出版社，2001。

范的指针。作为伊斯兰教的哲人，优素甫·哈斯·哈吉甫在进行有关现实问题的哲学思考的时候，当然必须坚定地维护《古兰经》的神圣地位。就像范仲淹、欧阳修、王安石坚定地维护儒家经典《六经》一样。这是“师古”。

同时，对于先知圣贤，优素甫·哈斯·哈吉甫亦深怀崇敬甚至敬畏之情。在《福乐智慧》正文开篇前，他除了礼赞真主之外，还对先知穆罕默德由衷赞颂道：“仁慈的真主派遣了敬爱的先知，他是人间的精华、世上的琼英。他是人间沉沉黑夜的明灯，光芒四射，照亮你的心灵。他以真主的名义将你召唤、引导，你才走上了光明正道。”（《福乐智慧》，第34–36行）此外，亦对追随穆圣的四位圣贤表示了深深的敬意：“四位同伴是先知的欢欣，又是先知身旁的谋臣”。（《福乐智慧》，第49行）“他们都是信仰和教典的根基，承受了异教徒和伪信者带来的苦痛。”（第59行）这又像范仲淹、欧阳修、王安石崇敬尧、舜、禹和孔子一样。这也是“师古”。

但是，遵循《古兰经》的教理，必须建立在深切体会和阐发《古兰经》教理奥义的基础之上。而有关体会和阐发《古兰经》奥义的探索，在阿拉伯阿拔斯王朝(749~1258年)时期曾经达到了鼎盛。不仅形成了伊斯兰“圣训学”、“教义学”等经学体系，而且创立了伊斯兰哲学。特别是著名的“百年翻译运动”(830~930年)，把连欧洲人自己已经遗忘的古希腊哲学经典和科学著作，尽其所能的地译成阿拉伯文，极大地推动了伊斯兰哲学的发展。

“百年翻译运动”使阿拉伯人从古希腊柏拉图的《理想国》和亚里士多德的《政治学》等政治哲学中获得了启发，又从波斯的《波斯历代国王史》和政治法典《阿因纳迈》书中受到鼓舞，将道德修养与治国方略结合在一起，

探讨实现道德的途径和君王如何治理国家的方法。

特别是这一时期活跃于阿拉伯学术殿堂的穆斯林哲学家阿尔·法拉比(870–950 年)，他综合了柏拉图与亚里士多德的学说而创立了适合伊斯兰世界的政治哲学体系，他的学说直接对优素甫·哈斯·哈吉甫产生了影响。

阿尔·法拉比出生于维吾尔喀喇汗王朝的法拉卜区的瓦西吉村，所以有人把他归入维吾尔人之中。他是阿拉伯穆斯林世界享有盛誉的哲学家。因其最完整最准确地解释了亚里士多德的思想而被誉为“第二教师”。

阿尔·法拉比的重要政治哲学著作有《善的城邦》、《善的宗教》和《政治制度》，这些著作的形式和意图很容易为穆斯林读者所理解。他告诉穆斯林，个体的道德修养与国家至善之间具有不可分割的必然关系，服从国家利益就是服从真主关于国家至善的理念，就是实践伊斯兰创造今生和来世美好生活的道德修养。他巧妙地把柏拉图关于国家至善的理念和亚里士多德关于实践国家至善的措施与伊斯兰精神结合了起来，创造性地建立了能够被阿拉伯人、波斯人和操突厥语民族所接受的政治概念。阿尔·法拉比甚至在《善的城邦》中提出了模范城市的概念，把模范城市比作与人体相似的有机体。君王相当于人的心脏，所有官员都为他服务。在这个城市里，社会的目的是公民的幸福；而君王的道德和才智都是十全十美的；大臣围绕在君王的四周，为英明的君王鞠躬尽瘁，而大臣的品德和知识都是完美无缺的。

阿尔·法拉比政治著作的中心论题是善的制度，一种以实现人的优秀品质或美德为指导原则的政治制度。他试图找出介于自然和神之间的人如何达到完美的途径，而这一途径又不能与伊斯兰教的精神发生抵触和冲突。

他依据伊斯兰教的教诲指出，人不可能通过自然进化原则而达到完善，也不可能通过一夜之间的醒悟就领悟到真主的启示而成为完美的人。人实现完美有赖于使其行为服从理性的认识和思考，并通过理性来选择其行为动机。这就是人为什么要不断努力学习，不断努力克服自身存在的不足，以使自己不断完善的原因。而人们寻求完善的终极目的不是为了别的什么，就是为了自身和他人的共同幸福。他说："幸福是因其本身之故而被欲求的善的东西，它从不被欲求来借以实现其它的东西，而且人不可能实现比它更崇高的东西。"[①]所以，善的制度是能够为人提供积极向善亦即积极寻求幸福的条件和机制的那种制度。

阿尔·法拉比距优素甫·哈斯·哈吉甫的生活年代较近，作为操突厥语民族的人，阿尔·法拉比在阿拉伯世界获得的声誉，对所有操突厥语族人无疑具有极大的鞭策作用。优素甫·哈斯·哈吉甫对阿尔·法拉比的治学精神一定十分推崇，伊斯兰哲学的确不能只停留在"经学"范畴，而必须与现实的社会紧密结合起来。《古兰经》不能只被作为象牙塔耸立在那里供人敬畏，还应该深入人的内心并指导人的行为。

阿尔·法拉比的努力方向，为优素甫·哈斯·哈吉甫树立了榜样，阿尔·法拉比表述的思想，也正是优素甫·哈斯·哈吉甫孜孜以求的思想。对于第一个信仰伊斯兰教的突厥政权喀喇汗王朝来说，再没有比操突厥语族人阿尔·法拉比的思想更适合整饬王朝混乱的信仰危机和混乱的政治局面的了。

像阿尔·法拉比一样，优素甫·哈斯·哈吉甫特别注意到统治者在理想

---

① 阿尔·法拉比：《善的城邦》，见(美)列奥·施特劳斯，约瑟夫·克罗波西主编，李天然等译《政治哲学史》，225页，石家庄，河北人民出版社，1998。

国家中的作用问题。优素甫·哈斯·哈吉甫不拘于喀喇汗王朝的现实政治制度，他向执政者上书《福乐智慧》，提出了自己对理想国家的构思和全新的治理模式。强调君王的道德完善和公正无私的政治素养是国家走向健康清明道路的基本保证；提出了完善官吏制度，优化政治体制，训练政府官员政治技能，以及培养官吏忧国忧民意识和洁身自好的品德的政治改良方针。同时，他还通过分析社会行业的具体职能，强调尊重不同行业的发展规律，以轻赋养民的爱民思想，鼓励生产，发展经济，巩固国家的物质基础。他指出，国家能否促进国民积极向善，与国君制定的政治措施有密切的关系。国君是导师或领路人，他使居民们懂得什么是幸福，并唤起他们为实现幸福而努力的决心；他必须具备知识，对必须做的一切都有卓越的理解，最善于将其他人引向他所知的一切，有能力使其他人履行他们所适合的职能，以及有能力决定和确定由他人来完成的工作，并使这样的工作有助于达到幸福。这个至高无上的统治者是善的制度中一切权力和知识的来源，民众通过他而懂得他们应该知什么和做什么。因此，建立良好的法度，制定积极的政治措施，引导民众追求幸福，是国君义不容辞的责任。他坚信，君王的昏庸，是造成民众道德沦丧的源头；政治的黑暗，是造成国家混乱衰败的根本。要想使喀喇汗王朝成为强国，要想使维吾尔民族成为强大的民族，就应该从君王做起，励精图治，整治朝纲，弘扬善德，教化民众。否则，喀喇汗王朝难逃漠北回纥汗国覆灭的命运。

优素甫·哈斯·哈吉甫的学说，重在实际，重在参与，与现实政治保持了密切的联系。他“师古”的目的在于“用今”，在于求实务本。

喀喇汗王朝的知识分子与北宋王朝的知识分子，以天下为己任的相同

的社会抱负，不仅基于他们改良社会的历史责任感，更基于他们对现实社会以及理想社会的深刻认识与理解。他们已经从空泛的注经说教中超脱出来，以更加具体实在的政治策略和改良框架来展现自己的政治抱负。

从以上两个王朝的学术追求的比照中，我们应该很容易得出这样的结论：两个王朝的思想家都坚持认为，寻求幸福，建立美好的社会，是人类生活与实践的最基本欲求，也是最终极的欲求。从人类脱离动物的那一刻起，人类一直坚定地追寻着幸福的足迹，渴望并且不遗余力地朝理想中的幸福目标奔跑。但是，人类对幸福的渴望与追寻，往往伴随着盲目与偏执，这种盲目与偏执甚至造成不等到达幸福的彼岸就或前功尽弃，或误入歧途，或招致毁灭。原因在哪里呢？就在于人对真实人性缺乏认识和控制。因此，北宋儒学家的“理学”也好，喀喇汗的“智学”也好，都希望通过对“天道”、“天理”的阐释而强调对“人道”、“人性”进行规范的必要。“人道”与“人性”只有符合“天道”、“天理”，才能中规中矩。

下编

《福乐智慧》与《四书》

第一章《福乐智慧》与《论语》

第一节　优素甫与孔子的矛盾人生

优素甫·哈斯·哈吉甫和孔子，他们生活的年代相差很久远。优素甫·哈斯·哈吉甫公元 1019 年出生于西域喀喇汗王朝，孔子则是公元前 551 年出生在春秋末年的鲁国，之间相隔 1570 年。

虽然他们不是生活在一个时代，甚至现在还没有资料显示优素甫·哈斯·哈吉甫对于孔子和儒学具有相当的认知，然而，他们对于人生的思考，对于国家与民族文化的复兴以及对于人类精神净化的途径等诸多方面的见解，却具有很多相似的地方。

我们希望通过对这两个不同时期、不同民族的精英的人生经历的回顾，寻找他们思想形成的内在原因。

根据司马迁《史记·孔子世家》记载："孔子生鲁昌平乡陬邑。其先宋人也，曰孔防叔。防叔生伯夏，伯夏生叔梁纥。纥与颜氏女野合而生孔子，祷于尼丘得孔子。鲁襄公二十二年（前 551 年）而孔子生。生而首上圩顶，

故因名曰丘云。字仲尼，姓孔氏。”

孔子的先祖在西周时是宋国的王族，五传至弗父何，将王位礼让给弟弟宋厉公，自为宋国大夫。但到了孔子父亲叔梁纥的时候，早已结束了贵族生涯，家道落魄而以武士的身份在鲁国求生。

叔梁纥身强体壮，臂力过人，以勇武闻名于时。他先娶鲁国施氏，生有九女。纳妾生了一个儿子，不想却是个跛足。为了求得一个健康儿子，在60岁的时候又续娶颜氏女徵在。起先叔梁纥还担心自己年纪太大丧失生育能力，于是老夫少妻在尼山祈祷，果然就生下孔子。孔子生时头顶内凹（圩顶），有似山丘，故名孔丘；生前父母曾祷于尼山，因字仲尼。

司马迁在《史记·孔子世家》中说：“天下君王至于贤人众矣，当时则荣，没则已焉。孔子布衣，传十余世，学者宗之。自天子王侯，中国言六艺者折中于夫子，可谓至圣矣！”意思是说，古往今来君王贤者不少，多是生前显赫一世，死后便销声匿迹了。而孔子则相反，在世坎坷，死后却十分尊荣，并成为道德的楷模和圣贤的典范。

孔子在世的坎坷，在他三岁的时候就开始了。那一年，他的老父亲溘然长逝。可怜的孔子在幼年的时候不得不随母亲生活在曲阜，并帮助母亲操持一些杂务。在《论语·子罕》中，有一句孔子的回忆，说：“吾少也贱，故能多鄙事。”

曲阜是鲁国的都城，西周的周公受封于此。儒家对早期的圣贤有一个排行榜，依次为尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公，而文王、武王、周公被称为“周初三圣人”，其中周公距离孔子的时代最近。

周公名旦，他是周武王的弟弟，辅佐武王和武王的儿子成王建立了西周王朝。周公旦在总结夏商两代兴衰的历史经验教训之后，提出了一个非常重要的思想，就是要求君主要“以德配天”，强调君主自我人格的提升，只有提升自己的品德才能得到上天的保佑。

孔子继承了周公的思想，而且他认为这个思想与尧、舜、文、武的思想是一脉相承的。所以《中庸》评价孔子时，说“仲尼祖述尧舜，宪章文武”。“祖述尧舜”就是继承了尧舜的说法；“宪章”是表扬、发扬光大的意思，“宪章文武”就是发扬光广周文王、周武王的观点，以他们的原则为根本依据。“祖述尧舜，宪章文武”是儒家的一个根本特点，是它的思想的根源。

因为鲁国是周公的封地，因此周公的儿子伯禽到鲁国就位，就带来了许多西周礼乐的文献，希望把鲁国建设成一个礼仪之邦。当时晋国大夫韩宣子曾观礼于鲁，深有感触地说：“周礼尽在鲁矣！吾乃今知周公之德与周所以王也。”孔子生长在这样的礼仪之邦，耳濡目染各种程式化的礼仪规范，为他后来的思想形成奠定了基础。

孔子儿时就模仿成年人的各种常礼，《史记·孔子世家》说：“孔子为儿嬉戏，设俎豆，陈礼容。”到了 15 岁他留心学习礼乐，对规范人的行为的各种文化表现出极大兴趣。

孔子自己讲：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。”[①]即是说，他 15 岁立下

① 《论语》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

系统学习礼乐文化之志；30岁学成，已可立身于社会；40岁则信心坚定，认识准确，无所困惑;50岁，参验大道，认识天命，或曰规律、真理;60岁，能对一切耳闻目睹之事作出迅速又准确的反映；70岁，他纵心而行，行无不与天合；所言所行无不与客观规律和行为准则高度统一。

但实践这样的德行历练过程和达到这样的德行标准，却不是一件容易的事情。

17岁的孔子个子长得很高，体长九尺，号为“长人”。但是，那一年他的母亲却撒手人寰，离他而去。家境贫贱而又突然做了孤儿，孔子一下感到了时事的艰难。他害怕被社会歧视和冷落，希望以自己对周礼的认识博得鲁昭公的赏识，从而跻身社会的士人阶层。

但是当时公室早就成了空架子，身为一国之君的鲁昭公也没有用人的实权。孔子曾感慨：“禄之去公室五世矣，政逮于大夫四世矣。”[①]鲁国有势力的三家大夫，即孟孙氏、叔孙氏、季孙氏。他们是鲁桓公支裔，世称“三桓”。三桓分掌鲁国军事和财政，即所谓的“三分公室”。其中季氏实力最强，是鲁国的首席执政，进退人物，上下其手，权倾一时。于是孔子只得想办法接近季氏，试图进入季氏的圈子里。

那年正巧季氏家举行家宴，孔子顾不得母孝在身，便赶去赴宴。当时的贵族大夫以身边簇拥大批士人而引以为豪，经常举办家宴以招待笼络士子。士子欢聚一堂，借酒欢歌，演习礼仪，以文会友，成为一种很重要的社交活动。但是，孔子却被季氏的管家阳货拒之门外。

① 《论语》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

这次遭遇让孔子感到受到了侮辱，意识到“君子求诸己，小人求诸人”[①]的道理，从此立志勤奋学习，加强修养，正所谓“不患人之不己知，患己之不能也”，[②]不能怪罪别人不能赏识自己，而应该怪罪自己没有能够让人赏识的才能。

孔子19岁娶妻，20岁得子。此时的孔子已经小有名气，受到鲁昭公的赏识，所以昭公特赐双鲤给孔子祝贺。孔子以此为荣，便给儿子起名孔鲤，字伯鱼。孔子欲往洛阳考察周礼，昭公资助一辆车、两匹马和一双僮仆。孔子来到天下共主周天子的都城，目睹其琳琅满目的文献、文物，当年西周盛世仿佛就在眼前，由衷赞叹说：“郁郁乎文哉，吾从周！”[③]更加坚定了追求周礼、复兴周礼的信念。

据说孔子在这次访问洛阳的时候在那里见到了老子。孔子向老子问礼，老子说：“你所推崇的那些君子都已作古，唯留一些言论而已。在我看来，所谓的君子，得到从政的机会就去做官，得不到就恣意徜徉。精明的商人藏而不露，真正的君子大智若愚。你要把骄气和多欲、傲慢和过高的志向都去掉，因为这些东西对你没有好处。我要告诉你的就是这些。”[④]

老子是道家的始祖，与孔子积极求知和汲汲救世的精神相反，老子对当时混乱纷争的社会彻底地失望了，主张无为无欲、绝圣弃智。老子长于孔子，在与孔子告别时，曾语重心长地告诫他：“富者赠人以财，仁者赠人以言。我不富贵，姑且冒充仁者送你几句话：明察秋毫者常引火烧身，

① 《论语》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
②~③：同①。
④ 司马迁：《史记》，北京，中华书局，1982。

因为好议论别人是非；博学善辩者常遭遇不测，因为好揭人短长。做子女的不应忘记父母只想自己，做臣子的不应忘记君主只想自己。”①

老子的赠言在多大程度上对孔子发生影响，我们姑且不论，起码后来孔子有一段时间隐居起来，多少表现了这次谈话在他心灵上的刻痕。所以，孔子对老子一直心存敬仰，曾对他的弟子说：“鸟飞于天，可以张罗以捕；鱼入于渊，可以结网以渔。因为它们都是有形的东西。只有龙，乘风云而上天，千变万化不可捉摸。吾今日见老子，其犹龙耶！”②

孔子自称“三十而立”，所谓“而立”是指已经掌握了以礼乐为核心的“六艺”。“六艺”指礼、乐、射、御、书、数，也就是礼仪、音乐、射箭、驾驭、书画和算数。因为当时的德行标准是“兴于诗，立于礼，成于乐”，这反映的是礼仪、音乐和书写的思想才智，而射箭、驾驭和算数则是服务贵族的基本技能。那么，孔子的“三十而立”，也就标志着在他30岁的时候，已经具备进入贵族社会的全部本领了。

这在“礼崩乐坏”的春秋时期，应该可以独标高格了。所以，“而立”之后的孔子便踌躇满志，再次去叩季氏的大门。此时的孔子已经不是17岁的愣头小伙子，所以那扇曾经让他吃了闭门羹的大门终于为他打开了一条小缝，孔子侧身进去，成了季氏门下的一个家臣。《史记·孔子世家》说：“孔子贫且贱，及长，尝为季氏史，料量平；尝为司职吏而畜蕃息。”也就是孔子给季氏当会计和放牧员。看来孔子对这样的苦差事很是尽心尽责。当会计、出纳钱粮算得很准确清楚（料量平）；当放牧员，则养得牲畜繁

① 司马迁：《史记》，北京，中华书局，1982。
② 同①。

多肥壮(畜蕃息)。

孔子深知出身贫寒，难以跻身贵族社会。对于过早失去父母的孔子来说，既没有祖上的庇荫，又没有权贵的支持，当然只有走“学而优则仕”的道路了。但是，当孔子立志学习了十几年，正希望通过季氏的举荐进入仕途的时候，却赶上了鲁国的一场政治危机，即“斗鸡之变”。鲁昭公二十五年(前517)，孔子35岁，季氏与郈氏斗鸡，赛前两家都弄虚作假，季氏将芥末涂在鸡胸，郈氏则在鸡爪上暗缚利钩。结果事情败露，双方刀兵相见，季氏出兵强占了郈氏的家业。鲁昭公看到季氏如此专横跋扈，便兴师讨逆，结果战败，逃亡齐国。于是孔子对季氏大失所望，愤然离开鲁国，到齐国追随鲁昭公去了。

在齐国，孔子见到了齐景公。齐景公对孔子不算陌生。五年前，齐景公和辅相晏婴访问鲁国，曾慕名造访过孔子。所以这次见到孔子，便免不了要向孔子讨教为政的道理。孔子以“君君、臣臣、父父、子子”作为回答。这句话看似简单，其实概括了孔子的基本施政方略。在孔子看来，君守君道，臣守臣道，父守父道，子守子道，各守本分，以礼相约；各尽职责，躬行忠孝，政治自然就会名正而言顺。齐景公听了大为赞赏，马上要给孔子赐爵封地。

孔子以为找到了知音，便想把齐国作为试验田，将“各守本[分]，以礼相约；各尽职责，躬行忠孝”的政治理念贯彻到齐国。可是，齐景公只想要君主的特权，而不希望自己也被责任和礼仪束缚，所以当晏婴劝他不要轻信孔子的办法的时候，自然收回承诺，冷落了孔子。

晏婴是这样劝齐景公的：“儒者多能言善辩，却不能用法度来约束他；

傲慢自以为是，很难驾驭。他们推崇丧事，过分尽孝，铺张丧事而致倾家荡产。这种礼俗实在不足取。况且这种人到处游说以求取官禄，不能用这种人掌管国家。自从文王、武王、周公这些圣贤过世后，周王室已经衰微，礼崩乐坏也有时日。现在孔子却对仪容服饰刻意讲究、提出繁杂的上朝下朝的礼节和日常行为规范。这些繁文缛节就是连续学几代也不能学完，一辈子也弄不清楚。君想用他的那一套办法来革新齐国的礼俗，这不是统治老百姓的好办法。”①

孔子想在齐国推行“仁义礼乐”的政治理想在齐国被泼了一盆凉水，自然心灰意冷，只好离开齐国，重新回到鲁国。

鲁国的政治依然操控在季氏的手中，而且在其后的十几年中，鲁国的政治形势越来越险恶。孔子 42 岁的那年，鲁昭公客死他乡，定公即位。定公即位的第五年，季氏死，其子季桓子接着做上卿。原来做季氏大管家的阳货受到冷落，便囚禁了季桓子，自己开始在鲁国发号施令起来。

先是季氏破坏常刚，架空君主，使政“自大夫出”，现在终于发展到“陪臣执国命”了。阳货以大夫家臣（陪臣）的身份干预国政，上凌君，下逼主，无君、无主、无道，使鲁国的政治彻底进入了无序之中。

面对这样的政治环境，回到鲁国的孔子无心求仕，沉下心来潜心修身养性，对更高的学问《诗经》、《尚书》、《礼记》、《乐经》、《易经》、《春秋》，进行了认真的研究和整理，这六部经典被儒家称为“六经”。后来因为《乐经》散佚，余剩五部，故又称“五经”。因为有了更多的时间，孔子将精力更多地用于开办私塾，将“六艺”和“六经”作为讲课的内容。孔子希

① 司马迁：《史记》，北京，中华书局，1982。

望培养更多的道德君子，同时希望他的学生将来能够担负起济世的重任。

孔子47岁的时候，曾经侮辱过他的阳货跑来邀请孔子出来帮助施政，但是被孔子拒绝了。孔子有一个坚定的政治信念，“邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，亦耻也”。[①]阳货君臣无序，主仆易位，大逆不道，与这样的人合作无异于同流合污。虽可能大富大贵，但“不义而富且贵，于我如浮云”！[②]

以前孔子立志发奋，希望求仕进入上流社会，现在孔子已经抛弃了简单的功利目标，他开始将推行“仁义礼”作为入仕的目标，将自己的思想境界提升到了一个新的高度，所谓：“君子之仕也，行其义也。”[③]

孔子说他“四十而不惑”，就是他对这一时期自己修养成果的总结。所谓“不惑”是指对事物的认知程度已经达到能够不偏不倚、妥善处理，不会再感情用事、草率盲从。这就是“中庸”的功夫，是保证不随波逐流、不急功近利、不偏激极端的基本素养。

孔子50岁的那年，阳货被罢黜，逃到齐国去了。第二年，鲁定公任命孔子出任中都的地方长官。这是孔子第一次真正意义上的入世为官，虽然不大，但孔子接受了任命。在孔子看来，50岁的他已经掌握了事物发展的规律，自己的思想已经与生生不息的“天道”契合一体了，因而能够从容不迫地迎接任何挑战，正所谓“五十而知天命”。这个时候出来入仕济国，时机恰到好处。孔子在任一年，治理颇有成效，四方的官吏都效法孔子的做法。于是孔子不断得到提升，由中都宰升司空，又由司空升大司寇，直

① 《论语》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
②~③：同①。

至56岁时代理宰相。

虽然孔子代理宰相的时间只有三个月，但《史记·孔子世家》对孔子的政绩却大加褒奖，称:“与闻国政三月，粥羔豚者弗饰贾;男女行者别于涂;涂不拾遗；四方之客至乎邑者，不求有司，皆予之以归。”就是说，孔子参与国政才三个月，贩羊买猪的商人就不敢哄抬物价；行人男女都分开走路；路上见到别人掉的东西也没有人贪为己有；四方游客来到鲁国，不必向官吏请求，都会给于亲切的照顾。

孔子的政绩让齐国很害怕，担心鲁国会一天一天强大起来。于是希望利用美人计策来激发鲁定公骄奢淫逸的欲望，消磨鲁定公的意志。齐国送来80个美女，天天陪着鲁定公欢歌艳舞。从此不仅不理朝政，而且开始慢待大臣。孔子幻想在鲁国实现自己政治抱负的理想破灭了，绝望地悲歌道:“彼妇之口，可以出走;彼妇之谒，可以死败;盖优哉游哉，维以卒岁！”翻译成白话，就是：“美人的小嘴啊，可以驱走忠诚的大臣；亲近那妖冶的美人啊，可以国破身亡。悠哉游哉，我只好这样度过余生！”从此孔子离开鲁国，踏上了周游列国的漫漫长路。

周游列国的13年是孔子一生中最为落魄的时期，他曾先后到过卫国、曹国、宋国、郑国、陈国、蔡国、楚国，都没有得到重用，最后又回到鲁国，并在那里辞世。所到之处，孔子总是倡导：因为人间缺少爱，故需要仁；因为社会没有秩序，故需要义；因为各个等级都没有合理的行为准则，故需要礼。只要将仁、义、礼切实地推行于天下，天下就走上了有秩序和谐的正常轨道。这就是他仁、义、礼三位一体的思想和他“礼治天下”的政治理想。

孔子生活的年代，中国社会正处于一个剧烈的制度转型时期，历史上称春秋时期。孔子对于自己所处的时代是十分不满的，认为“天下无道”、“礼坏乐崩”，“君君、臣臣、父父、子子”的“周礼”被破坏了，出现了“天下无道，则礼乐征伐自诸侯出”，[①]“八佾舞于庭”、“季氏旅于泰山”[②]等犯上作乱的局面。因为社会进入了没有伦常的“乱伦”时代，所以他立志要改变这种现状，让社会“复古”，重新回到被他尊崇的西周“三圣”时期。

为什么孔子要复古周礼呢？

我们知道，西周是灭商而立。商朝发展到商纣王的时候，社会的发展遇到了很大的问题。首先是商业的发展使商业开始摆脱农业和手工业而成独立之势，造成了一种新的利益冲突。这种冲突不仅表现在大奴隶主贵族和中小奴隶主以及商人的利益之间，而且涉及对农民及手工业者利益的重新分配。由于各种利益之间缺乏制度的保证与约束，社会因缺乏公平竞争而出现了不谐之音。

周族本是中国境内西北边界上的一个以农业为主的小部落，长期与边境的游牧民族为邻，彼此时而联合，时而征伐，由此造成其历史上几次内迁，几乎亡国。所以周的头领，尤其古公亶父，懂得了“节用爱民”，即与部族内的奴隶阶层同舟共济共同维护部落生存和发展的道理。到了周文王，更是实行宽仁抚恤的仁政。大小官吏都有分地，子孙继承，作为公禄；农民租耕公田，纳九分之一的租税；商贾往来，关市不收税；水泽捕鱼不禁，一人犯罪，妻子不连坐。这些具有公平政治色彩的制度，使得周国的社会

① 《论语》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 同①。

环境得到改善，因此周朝取代殷商成为历史的必然。

周文王被作为“周初三圣人”的第一人，另外两人是周武王和周公。虽然周文王未能实现灭纣的愿望，便撒手人寰，但周武王继位后发动了“武王伐纣”的战争。牧野一战，迫使商纣王连夜出逃，与妃子妲己投火自焚于鹿台。周以弹丸的百里之疆，灭了一个“邦畿千里”立朝600年的泱泱王朝，与周武王继续实行宽仁抚恤的仁政密不可分。

所以，周朝建立后，虽然武王去世，但宽仁抚恤的仁政却得以在周公的辅佐下继续实行。而且，周公帮助周成王分封诸侯，建立起许多诸侯国。为了实行有效的控制，周公制定了以嫡长制为核心的一套等级森严的礼仪制度，即所谓的“周公制礼”，以保证诸侯国与王权不分离。

但是，封建制度一经推行，便显示出对奴隶制度的摧毁性，即私有制度促进了土地的兼并和落后生产力的淘汰。所以，虽然西周名义上是“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”。但是，一经授土授民，“土”和“民”便脱离了国家的控制范围，成为诸侯分疆而立的资本。由于缺乏确立公平的社会分配制度和法律保障体系，于是，野蛮争夺王权、土地和劳动力的战争便不可避免，并愈演愈烈了。

身怀立身济世远大抱负的孔子，面对这样的乱世，自然挺身而出。他从小就对西周礼制就有一种痴迷，认为那样等级分明的严格社会制度，是防止人的欲望膨胀的根本保证。所以他“笃信好古”，从15岁开始就立志钻研周礼，并渴望着有朝一日能够进入官场一展宏图。但是他的入仕希望，在他自称“三十而立”的时候就遭当头棒喝。当时的鲁昭公很赏识

他，但鲁国大夫季氏弄权，鲁昭公大权旁落，没有用人的实权。不得已，孔子只得委身去给季氏当家臣。所以他对季氏很有成见，把它视为乱臣贼子。谈到季氏，便忿然作色："他竟然用天子的礼仪在厅堂奏乐舞蹈，是可忍，孰不可忍。"[①]甚至当季子问政于孔子："如杀无道，以就有道，何如"的时候，孔子不无揶揄地回答："子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。"你治理国政，怎么老想着杀人？你追求善了老百姓自然也就善了。言外之意，你犯上作乱不善在先，怎么能够幻想让老百姓顺从呢？

孔子在寻求仕途之路的开始便多次铩羽而归，怀才不遇，内心的不平是可想而知的。"吾未见好德如好色者也。"既然社会上好色好利的人多，喜欢仁德的人少，就"道不同，不相为谋"。[②]于是孔子自立门户，开设私塾，聚徒授学。"后生可畏，焉知来者之不如今也。"[③]孔子期望将自己的理论推广开来，传授下去，依托弟子来实现自己的主张。从 30 岁到 50 岁这 20 年间，孔子一直恪守"学而不厌，诲人不倦"[④]的传道原则，因此，他博得了学生的尊敬。他的学生颜渊曾经喟然而叹："仰之弥高，钻之弥坚；瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼。"[⑤]"夫子循循然善诱人"八字，绝非虚语。《史记·孔子世家》说孔子"以诗书礼乐教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人"。

教书育人，传道后人，虽然乐在其中，但是游离社会政治中心之外，做一个旁观者，对于孔子还是一件很遗憾、很无奈的事情。孔子度过了大约 16 年的颇类隐居的生活。说颇类隐居，是指孔子在这 16 年中，没有入

① 《论语》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
②~⑤：同①。

仕参与国家的事务，而是一门心思教授那些慕名而来的弟子，过着“隐居以求其志”①的隐君子生活。虽然是“坐而论道”，但孔子的眼睛从来也没有停止过搜索参与国家事务的机会。

《论语·阳货》载:“公山弗扰以费畔，召，子欲往。子路不说，曰:‘末之也,已,何必公山氏之之也？’子曰:‘夫召我者,而岂徒哉？如有用我者，吾其为东周乎！’”意思是说,鲁国季氏的家臣公山弗扰在费地发动了兵变，召孔子帮助辅政，孔子因为耐不住寂寞而准备前往。他的学生子路不高兴了，说：“没地方去就算了，何必要到公山氏那里？”孔子回答：“公山氏召我，不会让我白去的。有人想使用我，正好可以去复兴周礼。”

这次是因为学生子路的阻拦，孔子没有能够成行。但是孔子依然没有死心。当晋国的大夫佛肸(音为 xi)在中牟那个地方叛乱后召孔子的时候，孔子又准备前往。还是子路出来阻拦：“老师说过，亲自做坏事的人那里，君子是不去的。你怎么能够跑到佛肸那个乱臣贼子的地方去呢？”孔子说：“吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食？”②我怎么能够像葫芦那样，被挂在那里不能食用呢？

公山弗扰、佛肸本来在孔子的眼中，都应该是品行不端的乱臣贼子，这些人应该是孔子鞭挞的对象，怎么能与他们为伍呢？他曾经信誓旦旦：“笃信好学,守死善道。危邦不入,乱邦不居,”③现在却蠢蠢欲动。这种矛盾，让他的学生子路大费其解。确实,从“岁寒,然后知松柏之后凋也”和“我待贾者也”④的自信，到急切地应召欲往“危邦”入仕从政，孔子怀才不

① 《论语》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② ~④：同①。

遇的人生体验，是否使他对自己坚守的信念也发生了动摇？

当然，孔子希望应召入“乱邦”、“危邦”，并不是要与公山弗扰、佛肸之流同流合污，而是要以自己的信念改变那里的非仁、非礼的局面，“如有用我者，吾其为东周”，这反映了孔子是“安己”、“内省”、“求仁”，还是“济世”、“爱人”、“兼善”的矛盾。

面对礼乐道德和现实的冲突，孔子对于人性修养问题呈现了矛盾的一面。他有时候用“仁”规定“礼”，有时候用“礼”规定“仁”。一方面注重“狷”(音为juan)的独善，“修己以敬”，“己所不欲，勿施于人”，“见贤思齐焉，见不贤而内自省也”，[①]“躬自厚而薄责于人”。[②]认为注重内在精神“仁”的修养，“修己”以“求仁”，是人一生的追求。另一方面又强调“狂”的兼济，“杀身成仁”，“居处恭，执事敬，与人忠”，[③]“己欲立而立人，己欲达而达人”。[④]又认为人的价值实现需要对社会自觉承担责任，要“博施于民，而能济众”，[⑤]“君子学道则爱人”，[⑥]从而做到“入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁”。[⑦]

孔子不甘心自己那一套对君王有用的治国之道胎死腹中。如果说，从前孔子发愤努力，学习六艺，是为了入仕、进入上流社会的话，那么，当他认识到礼乐还得以仁义为内容，形成了“仁义礼”三位一体的思想后，他的追求就从具有功利色彩的求仕，进入了另一个道德的境界，那就是为

① 《论语》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
②~⑦：同①。

了推行仁义而求仕，即他的弟子子路所说："君子之仕也，行其义也。"[①]

孔子求仕的欲望逐渐强烈起来，在他51岁的时候，终于等到了时机。但是，虽然孔子前后4年多时间，从中都地方小官升到鲁国代理宰相的高位，执政期间也颇受好评，但是现实政治与理想政治之间的巨大差别，依然使孔子难筹其志。郁郁不得志的孔子，不甘心自己的失败，他决心从"待贾者"变为推销者，以周游列国的方式积极推销自己。但是，孔子积极奔走于世，却屡屡受挫——仕鲁碰壁，弃官去鲁，斥乎齐，逐乎宋、卫，困于陈蔡之间，绝粮七日于楚。孔子在那样动荡的年代里，希望以周礼的文化统一人们的思想，遇到的阻力和漠视，是自然而然的结果。据《史记·孔子世家》载，鲁哀公三年(前492年)，年已六旬的孔子辗转从宋国流亡到了郑国。"孔子适郑，与弟子相失，孔子独立郭东门。郑人或谓子贡曰：'东门有人，其颡似尧，其项类皋陶，其肩类子产，然自腰以下不及禹三寸，累累若丧家之狗。'"[②]孔子生于乱世，道不得行，故累然不得志。

对于这种种艰难困厄，孔子倒是泰然处之。他说："夫遇不遇者，时也；贤不肖者，才也。君子博学深谋而不遇时者，众矣，何独丘哉！且芝兰生于深林，不以无人而不芳。君子修道立德，不为穷困而败节。"[③]以"芝兰"自喻，颇有点隐者的味道。孔子经过世事的历练，晚年的时候锋芒已钝，"邦无道，则可卷而怀之"。[④]国家政治混乱，就把本领收藏起来隐居，这叫"隐

① 《论语》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 司马迁：《史记·孔子世家》，北京，中华书局，1982。
③ 王肃：《孔子家语·在厄》，南宁，广西师范大学出版社，1998。
④ 同①。

居以求其志”。[①]

孔子对于隐居心仪已久。《论语·微子》篇简直就是讨论隐士、隐居的专论。那当中记录了孔子的一段经历，想必令孔子刻骨铭心。“楚狂接舆歌而过孔子曰：‘凤兮凤兮！何德之衰？往者不可谏，来着犹可追。已而，已而！今之从政者殆而！孔子下，欲与之言。趋而辟之，不得与之言。”用白话来讲这个故事就是，楚国的狂人接舆听说孔子到了楚国想谋官职，便唱着歌从孔子的车前走过，歌词大意是：“凤鸟啊凤鸟，你的德行为什么衰退？过去的事情已无法挽回，未来的事情却来得及规划。算了吧，算了吧，如今从政的人都很危险呀！”孔子闻言，急忙下车，想和接舆打招呼，狂人接舆却不理会孔子，扬长而去。这个接舆因为见楚昭王为政不清，不愿出仕“助纣为虐”，便佯装狂人而浪迹四方。在孔子眼里，这个隐者实在令他心生敬意。

同样在《微子》篇中，还记录了一则孔子周游列国过程中遇到的隐者，他们是长沮、桀溺。虽然长沮、桀溺对孔子不敬，但孔子并没有生气。这则故事讲的是，孔子一行人迷路，遇到在田里悠闲耕作的长沮、桀溺。孔子让子路去向他们询问渡口在哪里。子路先问长沮，长沮知道了远处端坐车上的人是孔子，便揶揄说，孔丘还需要问路吗，他应该无所不知呀！子路又硬着头皮问桀溺，桀溺知道了子路是孔子的学生，便调侃说，天下乱哄哄的，谁能改变过来呢？与其跟着孔丘东奔西走，不如跟我隐居世外。孔子听说后，叹息道：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”我们不能与鸟兽同群，不与世人同处还能和谁相处呢？

① 《论语》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

天下是乱，天下如果不乱，我就不会出来参与变革了。

《微子》篇中，最飘忽不定和神秘莫测的是杖荷蓧老人。子路和孔子走散后，遇到杖荷蓧老人，问他："见没见过孔夫子。"老人意味深长地说："我四体不勤，五谷不分，昏老昏花的，怎么能够知道孔夫子是谁？"虽然如此，老人却把与孔子失散的子路领到家中，好饭好肉地一番招待，还很知礼节地把自己两个儿子引出来为子路作陪。第二天，子路赶上孔子，把这件事告诉孔子。孔子说："这是一个隐士，快回去拜访。"但是杖荷蓧老人却已经飘然离去了。

这些隐士因为"不降其志，不辱其身"，所以受到孔子的尊敬。晚年的孔子已经从疲惫的游历中解脱出来，便是以这些隐士为自己的榜样，闭门开始了编纂修订《周易》、《春秋》等经典。这是对命运彻悟之后的一种无可奈何。所以《论语》以"不知命，无以成君子也；不知礼，无以立也；不知言，无以知人也"作为了结束语。

因为自身所处的社会环境和人生经历的沧桑，孔子对人世的理解不免复杂，对人生的追求不免错综。如此变革的时代，如此变异的社会，如此变幻的人心，如此变化的人事，孔子的人性思想特征不可能没有矛盾的痕迹。

优素甫·哈斯·哈吉甫的生平至今依然还是个谜团。他没有孔子幸运，有像司马迁那样的史学家给他作传。虽然这个曾经给维吾尔和中亚、乃至欧洲的学者许多思想启示的思想家，留给后人一笔丰厚的文化遗产，但是很长一段时期，他的名字却不被人知晓。

在新疆喀什，一座庄严肃穆的突厥－伊斯兰文化风格的陵墓，在蓝天

和绿树的辉映下，焕发出一种神圣的气韵，那就是优素甫·哈斯·哈吉甫的陵墓。墓志铭上用维吾尔文这样介绍：优素甫·哈斯·哈吉甫，1019年出生，1085年逝世。

优素甫·哈斯·哈吉甫自己的名字其实只有优素甫，"哈斯·哈吉甫"是阿拉伯语御前侍臣的意思，由于是这部书的受赠者，喀喇汗王朝的统治者桃花石·布格拉汗赐封，作为一种荣耀，便加在了优素甫的名字之后。这是当时宫廷文化的一种时尚。在俄国、哈萨克斯坦、乌兹别克斯坦等国，那里的学者称呼他为优素甫·巴拉萨衮。这是因为他出生在巴拉萨衮。当时的文人还喜欢将自己的出生地放在名字后面，特别是出生地具有很高的名望，可以提升自己的地位。像与优素甫同时代的《突厥语大词典》的作者麻赫默德·喀什噶里，也是将他的出生地喀什噶尔放在了自己的名字之后。

他的生平，自从重新发现《福乐智慧》的手稿之后，就让众多研究者大伤脑筋。大概是出于一种善良的愿望，人们尽可能地推测他的不凡经历，以使他的睿智和才华不受玷污。这一工作的结果，首先显现在伴随《福乐智慧》手稿一同发现的两篇序言中。这两片序言，一篇是散文体，一篇是诗文体。

在散文体序言中这样介绍优素甫·哈斯·哈吉甫："作者是出生于巴拉萨衮的一位虔诚信士，他在喀什噶尔写成此书，并奉献给东方的君主桃花石·布格拉汗。布格拉汗十分敬重他、推崇他，赐予他'哈斯·哈吉甫——御前侍臣'的官职。由此，优素甫·哈斯·哈吉甫的大名传遍天下。"[1]

---

① 优素甫·哈斯·哈吉甫：《福乐智慧》序言一，北京，民族出版社，1986。

在诗文体序言中这样介绍的："如今再说本书的作者，他卓有才华，是人间的英士。他品格高尚，智慧超群，内惠而外美，生活幸福。他是位完美崇高的隐士，虔诚而博学，纯净如玉。他在虎思斡耳朵[1]诞生，出身名门，语言可做凭据。他为了撰写这部诗作，离乡背井，漂泊四处。写好了初稿，拟定了顺序，最后在喀什噶尔编纂完毕。他在汗王宫廷诵读了此书，得到桃花石·布格拉汗的赏识。大汗尊崇他，赐予他锦袍，作为对他智慧的酬仪。又给他赐予'侍臣'的称号，让他做了自己的辅弼。自此后人们对他满怀敬意，称他为优素甫·哈斯·哈吉甫。"[2]

关于两篇序言是否出自优素甫之手，或与优素甫·哈斯·哈吉甫同时代人之手，直到今天还是一个争辩不休的话题。总是因为对于优素甫·哈斯·哈吉甫的情况所知太少，仅有的一点线索便存在于这两篇序言当中，否定了它们的真实性，我们对这位名噪一时的哲人简直就会一无所知了。在没有新的线索之前，人们权以两篇序言的记述为依据，因为那毕竟是较之我们离作者的年代更接近的时代的产物。

所幸的是，作者在《福乐智慧》中并没有将自己完全隐藏起来，特别是在最后的三篇附篇中，他从幕后跳出来，发出几声感慨，而那感慨，结合附加在序言里的有关介绍，让我们得以稍微清晰一点地追寻到他生命旅程中最为辉煌时期的蛛丝马迹。

优素甫出生在喀喇汗王朝的多事之秋，这可能注定了他的一生都无法摆脱内心的忧虑。

---

① 即巴拉萨衮。
② 优素甫·哈斯·哈吉甫：《福乐智慧》序言二，北京，民族出版社，1986。

他出生的那一年，也就是伊斯兰教历410年(1018/1019年)，据说东部高昌的回鹘人进犯喀喇汗的领地七河地区。史料上说，当时有十万帐异教游牧人入侵七河地区，到达了距喀喇汗王朝的都城巴拉萨衮仅八天的路程。东部高昌回鹘人当时信仰佛教，他们与西部喀喇汗王朝奉信伊斯兰教的同根兄弟，处于一种敌对的状态。喀喇汗王朝的大可汗阿赫马德(988-1018在位)得到情报后，率军亲自迎战，将入侵者击溃，并追击三月，大获全胜而归。阿赫马德得胜班师回朝后，突然在巴拉萨衮病故了。不想，他的死却重又引发了残酷的王朝宫廷的权位之争。

阿赫马德死后，他的三弟曼苏尔(1015-1024年在位)正式宣布继承汗位。曼苏尔在阿赫马德生前就一直与他作对，不服从他的管制，所以早在阿赫马德在位时就自封大可汗。这时，他了却了心愿。

但此时控制着喀什噶尔与和田的副可汗玉素甫·卡迪尔瞧不起这个曼苏尔，拒绝承认他的合法地位，于是在喀什噶尔自称大可汗了。两个堂兄弟之间的反目，预示着喀喇汗王朝统治阶层开始出现了可怕的裂痕。

优素甫恰巧出生在这个年代。

果然，曼苏尔在玉素甫·卡迪尔的强大压力下，不得不在1024年左右隐退，把王朝的大权让了出来，玉素甫·卡迪尔此后不久宣布自己为大可汗(1026-1032年在位)。

但是，玉素甫·卡迪尔汗的两个弟弟阿赫马德与阿里特勤都反对他，不愿服从他的领导。当时阿里特勤握有重兵，在喀喇汗西部领地河中地区的布哈拉和撒马尔罕有巩固的权力基础。他试图抛开玉素甫·卡迪尔，在河中地区独立谋求发展。他希望从塞尔柱王朝和伽色尼王朝两个操突厥语

民族建立政权的手中获得更多的土地，以使自己的势力范围不断扩大。这令自封为大可汗的玉素甫深感不安，也让塞尔柱和伽色尼两个王朝感到受到了威胁。于是玉素甫·卡迪尔汗在1025年联合伽色尼王朝的军队向他的弟弟阿里特勤宣战，并将阿里特勤击败。

同室操戈，使喀喇汗王朝面临着危机。这时，优素甫大约7岁。

但是，真正的权力之争还没有开始。阿里特勤虽然被击败了，河中地区却并没有安定下来。被迫隐退的曼苏尔的侄子们，并没有忍气吞声，他们一直伺机而动，现在终于等到了时机。

1032年玉素甫·卡迪尔汗死了，他的长子苏来曼继为阿尔斯兰汗（大可汗），次子穆罕默德为博格拉汗（副可汗）。这时，曼苏尔的侄子穆罕默德和伊卜拉欣，开始大规模蚕食喀喇汗西部的河中地区，前者宣布自己为大可汗，后者为他的副可汗，不再承认苏来曼阿尔斯兰汗的地位。喀喇汗王朝从此分裂为东西两个不相统辖各自独立的政治集团，喀喇汗王朝被悲惨地肢解了。

这件事发生在公元1041-1042年，当时优素甫23岁左右。

喀喇汗王朝分裂成东西两个不相统辖的政权后，各自按照自己的思路经营着自己的领地。虽然两个政权之间免不了发生不愉快的事情，但总的来说，他们是已经分道扬镳了。

那么，东部喀喇汗王朝在经历了国家分裂的重大政治失误之后，是否变得清醒一些，明智一些了呢？事实上是没有。虽然东部喀喇汗王朝的第一代大可汗苏来曼决心励精图治，使巴拉萨衮和喀什噶尔成为中亚的政治和文化中心，并且他也积极努力地用自己的人格魅力和优厚的待遇尽量吸

引各种人才到这两个城市里来，但在他的身后却暗藏着对大可汗之位虎视眈眈的亲兄弟博格拉汗穆罕默德。终于，耐不住性子的穆罕默德在 1056 年向阿尔斯兰汗苏来曼发动了夺权政变，苏来曼战败被俘，穆罕默德作了东喀喇汗王朝的大可汗。

国家再一次遭受了重大劫难，人民再一次遭受了重大创伤。这时，优素甫已经 38 岁。

穆罕默德在位仅 15 个月，大概是看到千疮百孔的国家政治经济局面，而自己无力治理，便把大可汗的宝座让给了他的长子侯赛因了。可是这个倒霉的侯赛因，大可汗的宝座还没有坐热，就被人下毒毒死了。毒死他的是他父亲穆罕默德的一个妃子。这个妃子对穆罕默德没有把可汗的位子让给她的儿子而心存不满，决心自己动手抢夺。她不仅毒死了侯赛因，而且一不做，二不休，连带着把穆罕默德的家人几乎杀了个精光。侥幸逃脱的也不敢再问鼎政治，转而谋求其他出路了。在维吾尔文化历史上创作了具有深远历史意义的《突厥语大辞典》的赫赫有名的麻赫默德·喀什噶里，就是侥幸生存下来的一个，据说他是被毒死的侯赛因的儿子。那个阴毒的女人在实行完血腥的大屠杀后，扶她的幼子伊卜拉欣登上了汗位，她自己则实际掌管了东喀喇汗王朝的大权。

这次宫廷政变充满了血腥，所以引起了汗国上下的愤怒。穆罕默德的弟弟马赫穆德不承认这个僭位的侄子伊卜拉欣的合法性，自己宣布继任大可汗 (1059–1074 年在位)，而汗国的领主们此时站在了他的这一边。孤立的伊卜拉欣内外受挤，日子也实在不好过。听着汗国四处喧嚣的讨伐声，不得已，在母亲的威逼下，只好硬着头皮去弹压，结果战败被俘，而且送

了性命。在位时间仅仅一年。

在这个血雨腥风的年代，优素甫则已经过了不惑之年。

优素甫·哈斯·哈吉甫就是生活在这样一个动荡不安的历史时期。战争与宫廷政变频仍，血腥与残暴共生，国家不仅发生了生存危机，而且社会也陷入了道德败坏的边缘。许多人对现实生活失去了憧憬，而将自己封闭在一个理念的世界中，祈祷着用精神的欢愉来消弭肉体的苦难。

在《福乐智慧》中我们会感觉到，他的青春年华似乎全部在孤独之中度过。他背井离乡，四处漂泊，通过苦行，在磨炼意志的同时感悟人生，他希望从苦难中摸索命运的归途，找到通向乐园的天梯入口。

他在这条路上走得看来很苦。但很显然，浪迹天涯使他对社会有了一种新的认识。宫廷忙于残酷的权术争斗和无休止的战争而无暇顾及民众的生计，人们木然地面对苦难人生的消极态度，波斯人与突厥语族人在中亚此消彼长的势力争斗，这种散乱的维吾尔社会和缺乏进取的文化现状以及操突厥语族人严峻的生存现实，使他震动不安。无序的现实与有序的理想之间存在着巨大的反差，这种反差动摇了他孤芳自赏的信念。

大约在50岁的时候，他来到喀什噶尔。喀什噶尔是当时喀喇汗王朝的文化中心，聚集着维吾尔人最优秀的人才。他决定留在那里，并开始摆脱苏非弃世的僵硬学说，决心在现实世界里为众生寻找福乐天园的天梯。

这个时候，有个卧薪尝胆的人一直在静观东喀喇汗王朝的政治局势，他就是东喀喇汗王朝第一代大可汗苏来曼的长子哈桑·本·苏来曼。他父亲阿尔斯兰汗苏来曼被穆罕默德政变推翻后，他丧失了继承大可汗的特权，但他的叔叔穆罕默德并没有赶尽杀绝地把他一并处理了，而是让他做了博

格拉汗。他是个深谙权谋之变的人，在穆罕默德及其后粉墨登场的伊卜拉欣和马赫穆德时期，不露声色地积蓄力量，等待合适的时机，以期夺回本属于自己的大可汗地位。当时，有许多政治投机者，也有许多文人学者，都聚集在他的周围，他使他们看到了各自的希望，虽然各自所怀的希望不同。优素甫·哈斯·哈吉甫自然也没有放弃亲近他的机会，他也把宝押在了哈桑的身上。

优素甫·哈斯·哈吉甫是一位虔诚而博学的学者，他选择了著书立说的方法。他认为启迪智慧是开启天梯之门的唯一途径。他说，“我把书名叫做《福乐智慧》，愿它为读者引路，导向幸福。”他开始热心现实政治，并最终以《福乐智慧》这把钥匙打开了通往仕途的大门。

优素甫花了 18 个月的时间写成了《福乐智慧》，并给哈桑诵读，得到极高的赞赏和赏赐，并令其跟随左右，授予“哈斯·哈吉甫”称号，从此弃隐从政。

1074 年，马赫穆德去世，他的儿子奥马尔即位。哈桑·本·苏来曼(1074–1102 年在位)看到了机会，在奥马尔当政仅两个多月，便一举推翻了他的统治，将博格拉的名号改换成了阿尔斯兰，实现了他的理想，做了东喀喇汗王朝的大可汗。而这个时候优素甫·哈斯·哈吉甫已经两鬓斑白，老态龙钟了。

优素甫·哈斯·哈吉甫是一个虔诚的穆斯林，所以他并不是一个完全的弃世主义者。他崇信过苏非主义，而且苏非主义对他的影响终其一生。《福乐智慧》中觉醒的形象就是苏非主义的经典演绎。觉醒寓意的“来世”象征意义，实际上是优素甫本人在仕途失意的失望中，重新燃起遁入山林以

求安慰的情绪写照。

但显然，优素甫·哈斯·哈吉甫是一个充满矛盾的人。现实的灾难使他不能隔岸观火，而他的政治抱负同样也使他不能跳出社会现实而远避山林。这使他必然对苏非主义的弃世修行保持了一定距离。

他一直寻求报效国家的机会。他常常顾影自怜，认为自己具有万般美德，掌握了经世治国的方略，应该成为国家的栋梁之才。但是，喀喇汗王朝的政治环境和政治制度，由于一直保留着草原民族通常乐于采取的氏族宗法制和军事采邑制的某些特点，国家并不热心发现和吸收有治国才能的人进入国家的管理机构，以帮助完善国家的管理机制。王朝被作为封地，由大小不等的王公和贵族分别统领和管理，国家只是象征意义上的最高决策机构。王朝采用的是双王制，具体说来，就是把汗国分为两大部分，由王族的长幼两支分别治理。长支为大可汗，称阿尔斯兰汗，他是王朝理论上的最高统治者。幼支为副可汗，称博格拉汗。而双王下面则是由氏族成员组成的几个级别不同的阶层。他们甚至可以保留属于自己的军队，占据着他们可以自由驰骋的封疆。

在封建制度下，氏族首领和部落头目变成了大大小小的封建主，但仍然残存着一些在氏族制度下产生的意识形态，如把牧场看成是全氏族共有的财产，实行军事民主制，氏族成员有互相救援的义务，比封建社会中的农奴和农民有相对的自由和民主权利，等等。喀喇汗朝王族的成员们也把他们的国家看成是整个氏族的财产，各个成员都有分得一份的权利，并不承认最高的首领。他们互相争斗，内战不息。①

① 王治来：《中亚史纲》，374页，长沙，湖南教育出版社，1986。

在这样一种政治环境下，优素甫·哈斯·哈吉甫的仕途之路对他来说必定是非常艰难的旅程。由于没有正常的像中原王朝那样广纳人才的科举制度，像他这样的没有政治背景的人才，在喀喇汗王朝总是会感到怀才不遇，生不逢时。

但优素甫·哈斯·哈吉甫并不甘心默默无闻地聊度一生，他不甘心喀喇汗王朝在固有的歧路上越走越远，也不希望自己的满腹经纶无果而终。于是，他远离家乡，在世上踽踽独行，希望寻觅志同道合者，希望找到机会，获得君王的垂青。

根据他在《福乐智慧》中的表述，他在寻找志同道合者的途中，颇为失望。时世的变化，人心的冷漠，使他苦苦追寻而一无所获："你瞧这世道变化多大，人心和其言语多不相称。忠诚已不存在，代之以不义，可信可赖之人，从何处找寻！"（《福乐智慧》，第 6465~6466 行）

也许是曲高和寡，也许是他性格孤傲，总之，他似乎一直踽踽如独行侠。我们也许还记得他在《福乐智慧》中描写月圆浪迹天涯时的情景。月圆为了能够得到国王的赏识而进宫谋差，最初的时候，无依无靠，不得已住在都城救济贫困者的"功德院"里。想必"功德院"的条件一定比较凄凉，能遮风避雨，有口热粥，也就不错。那可能是月圆最为悲惨的时候。但不管怎么样，月圆是幸运的，一位宫廷官员发现了他，并把他引荐给国王，使他的才能有了用武之地。这个情节，我以为，一定是优素甫·哈斯·哈吉甫最初为自己设计的圆满归宿。但是，这个归宿对他来说，可能是来得太晚了，甚或根本就没有到来。

优素甫·哈斯·哈吉甫的确有一种孤傲之气。他的孤傲之气是人格上、

学识上、精神上的。作为维吾尔文化知识圈中的第一位精神文化大师，他有属于自己独备的精神财富，有一套经国治世的方略，而且，他对于自己的学识才能极为自负。他在书中以作者的身份对喀喇汗王朝统治者就说："千万双手为你奉献了名贵礼物，我只有《福乐智慧》可资奉赠。别人的礼品转眼会消失，我的礼品却会传之永恒。"（《福乐智慧》，第 112~113 行）多么坦诚，又多么自信！

优素甫·哈斯·哈吉甫对维吾尔现实社会的混乱状况十分担忧，他不能坐而论道。他从游侠转而成为积极谋求入世的实践者，就是为了贯彻他的主张。他认为，除了智者，各行业的人只能为衣食住行之类的物质需求奔忙；反过来说，社会也不要求他们承担其他更大的社会责任。而智者就不同了，他不应该只去谋求一己或一家的温饱荣利，而要致力于弘扬道义，也就是对国家、民众和全社会承担更大的责任。而智者欲实现这种社会责任，就应该出仕为官。出仕为官，上可以辅佐君王，治理国家，下可以教化百姓，端正风俗，才有机会兴利除弊。

然而，君王似乎并不像他想象的那样求贤若渴。尽管他一直坚持颂扬君王，但是当要求君王节制欲望、鞠躬尽瘁的时候，就会让君王们不太舒服。在那样一种专制的社会里，假如国家的治理措施，首先拿国君开刀的话，那计划和设想就很难得以实现。君王的昏昧，世人的麻木，以及道德的沦丧，使他一筹莫展："卑者无礼貌，尊者无知识，狂悖者泛滥，温顺者绝踪。人们为金钱沆瀣一气，有谁为真主而正道直行！信用徒有其名，无人履行，忠告徒有其言，无人聆听。有谁规劝人们弃恶扬善，有谁阻止人们的邪恶行径！"（《福乐智慧》，第 6469~6472 行）他的那些充满睿智的思想没有

人理解，没有人应和，更没有人采纳。他的清高孤傲，使他成为孤家寡人。他甚至哀求着许诺："如果我能找到一位仁义的豪士，我将把他扛在肩头，顶在头顶。"(《福乐智慧》，第 6569 行)

优素甫·哈斯·哈吉甫痛苦地哀叹无法找到伯乐，就是无法得到君王的赏识，无法施展自己的才华，无法实践自己的政治主张。而岁月在不停地流逝，年岁在一天一天增长，前途依然苍茫无际，失落的心情，不能不使他转而悲叹生命流逝，迅如疾风，心中一片惆怅："我本来具有玫瑰般的红颜，如今却像番红花枯黄凋零。麝香般的乌发落满了白霜，满月般的面庞布满了皱纹。我本是繁花似锦的明丽春天，如今黄叶飘零的秋天向我降临。白桦似的身躯曾像箭一样挺直，如今却驼背弓腰，好似弯弓。

可惜呀，辜负了欢乐的一生，如今只剩血泪滚流，满腔悔恨。放走了童年，失去了青春，如今我生活黯淡，意志消沉。"(《福乐智慧》，6529~6534 行)

乱世中的人生悲剧感，内聚为对死亡的心理焦虑而外化为对死亡的描写。纵观《福乐智慧》，我们会发现，优素甫虽坦然地面对生与死，并把死亡作为一种自然的归宿，正所谓"日月回环，生命也有来去，消失的岁月把你送入坟茔"。(《福乐智慧》，第 1212 行)但仔细咀嚼，仔细回味，那其中隐藏的一种无可奈何的悲凉，总是让人感到他落魄的心境："这生命好似清风，倏然即逝，使我徒然自伤，呻吟悲泣。"(《福乐智慧》，第 1175 行)。

优素甫·哈斯·哈吉甫很悲观。他把现实世界比作是一个死亡筵席，而芸芸众生又都麻木地争先恐后地希望尽快坐到席位上。先祖先辈们在此

之前，已吃饱饮足而安息于黄泉之中，在黄泉中召唤着今人赶紧集合到他们身边。而已在母腹之中的未来者，又会在今人之后来此赴宴。未来者催赶今人赶忙起身离去，先行者召唤今人尽快集合到他们身边。人世就是这样贪得无厌而又百无聊赖，就是这样趋向死亡而又义无反顾。对此他慨然而叹：

你看啊，茫茫黄土之下，
永无人满之患，多少人已被容纳。

你若揭开黄土观看，
多少人杰在地下哀叹。

多少帝王之身变为虚无，
多少哲士智者化为黄土。

帝王和奴隶难以区分，
富豪与贫庶无从辨明。

多少英武之士一生百病不染，
长眠于黄土之下，不得动弹。

如此人杰以黄土为衣被，

你我之辈岂能永生不死！

途中歇息的过往行旅，

不会在大陆上修建房屋。

我已摒弃了人世的希望企冀，

放开我！真主是我唯一的归宿。(《福乐智慧》，第 4721~4728 行)

求仕的艰辛之路，让优素甫走得肝胆俱寒。对于投身报国而又四处碰壁的文人来说，所遭受的屈辱是刻骨铭心的。但他又能超然物外地在理念上正视这种不公平。他在设计《福乐智慧》的四个观念性人物的时候，就已经安排好了人格理念的归宿。他赋予觉醒以“来世”的寓意，而觉醒是看破红尘，隐没在山林中自我修炼的隐者。这实际上表明，优素甫对于现实政治是否能够为立身报国的文人搭起展示才能的舞台，是深表怀疑的。要求得道德的完美，还得在无欲无我的状态中才能得到实现。

所以，优素甫·哈斯·哈吉甫设计的觉醒，不愿意再回到现实社会中去。他躲进山林，不与世事相瓜葛。远离了社会，也就远离了污浊；远离了污浊，也就中断了诱惑；中断了诱惑，也就可以静心理念真主；能够静心理念真主，也就能够达到理想的最高境界，而使灵魂永生。这些逻辑推论，充分表达了优素甫·哈斯·哈吉甫对“来世”的信念，也是在令他失望的现实挣扎中，自我解脱以获灵魂复归的真实希望和心灵慰藉。

优素甫·哈斯·哈吉甫最初的大济苍生的志向，经过现实中的层层挫

折，渐渐由希望而至于绝望，又由绝望而归于解脱了。既然社会和命运对我不公平，我又何必背上社会责任的包袱？解铃还需系铃人，我又何不抛开社会责任，去寻求逍遥自在呢？

优素甫·哈斯·哈吉甫虽身在俗世，而意在逍遥。这是一种十分矛盾的心态。这种矛盾心态，是他的理想与世俗社会之间矛盾的反映。他以自己为高洁，以世俗为污浊，于是在抑郁不得志的时候，转而傲视世俗，愤激功名，认为大济苍生，不过是徒劳无功的幻想而已："今生是深井般黑暗的牢狱，在此汇集了一切灾难和痛苦。身居监牢你焉能求得平安，你用尽心智究竟祈求何物？快快抛弃这巴掌大的尘世，莫被幻景迷惑，须求永恒归宿。快从这乌烟瘴气中抽身而出，睁大双眼，寻索永恒的净土。"（《福乐智慧》，第5423~5426行）

正是出于类似的解脱、超越的心理，他设计塑造了觉醒这个形象，用觉醒的自适、自赏映衬出自己的洒脱与飘逸。觉醒身穿羊毛粗服，日食粗茶淡饭，居于山林的草房之中而淡泊人生。晨迎喷薄日出，暮送晚霞西落；清风中百鸟鸣啭，雨夜里万籁齐奏；满山绿色，碧空如镜，心之所随，无际无涯。一切都是浑然一体，物我泯一的；目光所触的自然，与人的情感是那样和谐地存在着，正体现了真主化育万物的初衷。而在这种自然与人的和谐之中，没有官场上的钩心斗角，没有战场上的恐惧惨烈，没有商场上的尔虞我诈，没有家庭中的儿女情长，身无所累，宁静而恬适。这等景致，不似神仙，胜似神仙。

优素甫·哈斯·哈吉甫在人生追求的路上，走了一个圆圈。从最初的幻想通过苦行达到精神的净化，到积极谋求入世以兼济天下，最后又希望

复归山林独善其身，充分表现了优素甫矛盾的人生。他一生苦苦追寻拔济苍生，匡扶国政，希望维吾尔人不再重蹈漠北回纥汗国失败的覆辙，而在险恶的中亚政治环境和激烈争锋的文化较量中独标高格。但他生在一个充满动乱与血腥的时代，现实君王的政治腐败，民众麻木的文化心态，注定他不可能实现他的理想，不由他不心灰意冷。

优素甫从降生的那一刻开始，直到他哀叹生命将止之年，他看到的是太多的苦难和太多的政治危机，这给他的心灵造成了巨大的伤害。他是一个具有强烈社会责任感和强烈民族自豪感的知识分子。他希望在经历了漠北时期国破家亡的重大失败和在中亚东山再起后灭亡波斯萨曼王朝的重大胜利之后，维吾尔人能够理智地面对未来，走一条健康的、富有朝气的、公正和谐的法治国家的道路。但统治者浅薄的政治抱负和缺乏治理国家的能力，使得他的这些希望统统化为泡影。

优素甫·哈斯·哈吉甫的政治生涯并不顺利。他在书中时常会遮掩不住地发泄自己的郁闷心情。可能他的政治主张并没有受到喀喇汗王朝的重视，他的著作被束之高阁，这让他感到沮丧和失望。

优素甫·哈斯·哈吉甫的人生经历与孔子的人生经历具有许多的相似之处。他们虽然生活的年代相距很远，但是他们所处的社会都面临着制度转型的剧烈变动。孔子所处的春秋时期是封建制度萌芽的时期，各个诸侯国纷纷独立，征伐不断，各种利益交割在一起展开殊死搏斗，不仅王权受到挑战，而且奴隶制度的根基受到致命的破坏。各个利益集团为了自身的利益，纷纷寻找代言人为自己的合理存在建构理论依据，进而推进了社会各种思潮的大解放和大辩论，形成了一个空前绝后的百家争鸣的局面。优

素甫·哈斯·哈吉甫所处的时代是喀喇汗王朝封建制度确立的时期。汗王家族为了拥有更大的封地而展开了争权夺利的残酷战争，最终导致王朝的分裂，使故有的具有草原游牧帝国性质的军事采邑制度被彻底埋葬。于是新的社会所产生的各种新的问题促使各种思潮不断涌现，期望提出自己对社会问题的解决方案，进而推进了维吾尔文化革新的浪潮。

在这样一种具有同样动荡性质的年代，优素甫·哈斯·哈吉甫和孔子一样，一生都在孜孜以求安身立命，济世治国的机会，希望他们提出的消除社会动荡和保证国家健康发展的理论能够被统治者所接受。但是，争权夺势的贵族对于他们提出的或恢复古代礼制、或建立制衡君权制度的政治主张根本不感兴趣。所以孔子周游列国，最后潦倒而归；优素甫·哈斯·哈吉甫虽被任命为御前侍臣，但未被重用而郁郁不得志。他们充满矛盾的一生既体现他们人性脆弱的一面，又体现了社会发展与他们或守旧、或激进的理论之间存在着难以调和的状况。

第二节 优素甫的智、善、乐与孔子的仁、义、礼

孔子思想的主要特征之一是他的“仁爱”思想，以至后来有人把孔子的思想概括为“仁学”。据有的学者统计，在《论语》一万一千余字中，“仁”字出现达109次之多，说明“仁”在孔子的思想体系中居于十分重要的地位。李泽厚甚至说：“虽然‘仁’字早有，但把它作为思想系统的中心，孔子确为第一人。”[①]

① 李泽厚：《中国思想史论》（上），20页，合肥，安徽文艺出版社，1999。

《论语·颜渊》中记载："樊迟问仁，子曰：爱人。"这是孔子对"仁"所作的既重要又深刻的解释。"仁者爱人"遂成为后人对孔子"仁爱"思想的概括。孔子强调"仁"，认为仁者应当爱人，是从所有的人都是同一个"类"的思想出发的，主张人和人之间应该相互理解，应该相爱。孔子认为，判断一个人有无道德或道德觉悟的高低，最重要的标准就是看他能不能"爱人"。从《论语》中有关"仁"的大量论述来看，最能代表孔子"爱人"思想的，就是"己所不欲，勿施于人"、"己欲立而立人，己欲达而达人"。不但把"己所不欲，勿施于人"当做"爱人"的一个重要内容，而且还强调它的方法论意义，即把"己所不欲，勿施于人"当做一种人和人之间相处的一种根本方法。孔子的这一"爱人"标准，首先是建立在以己推人的情感前提之下的，自己不喜欢的，就不要强迫别人喜欢；自己不欲求的，就不要强迫别人求。孔子认为，他所提出的有关"仁"的原则，应当成为一个有道德的人的一切思想和行为的动机、出发点和达到目的的手段。从另一方面来说，只要能从这些原则出发，一个人的行为，也就必然会合乎道德的要求了。"唯仁者能好人，能恶人"。[①]只有怀有仁德之心的人才能知道喜爱什么人、厌恶什么人，才能知道如何做一个好人、如何避免做一个不好的人。因此，衡量一个人是真君子还是假君子，就是要看他有没有仁德之心。

"仁"在孔子思想系统中这样重要，是因为在孔子看来，"人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？"[②]做人没有仁德爱心，礼仪又有什么用处？

① 《论语》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 同①。

做人没有仁德品格，音乐又有什么意义？在孔子看来，礼、乐是人类社会的基本行为规则；礼是上下尊卑的规则，乐是祭天祀祖的规则；没有仁德之心，也就不会理会什么上下尊卑，更不会从内心流出感恩之情。所以礼、乐的规范，都不过是手段，是为实现“仁”这一道德的最后完美服务的。

孔子主张任何人都应该有一种为“仁”的愿望，应该诚心诚意去求“仁”。达到“仁”的境界的根源在于自己如何去做，而不是由他人来推动，只有主体主动追求，才有可能达到“仁”的理想境界。“为仁”是自觉的内在情感行为，任何人是无法替代的，只要自己态度端正，就可以实现“仁”的要求。孔子强调在内心的价值观念上首先要明确对“仁”的态度。孔子这种在内心深处对“仁”的价值追求的思想，被后来的孟子引申为“四端说”理论。孔子对“仁”的思想的重视，表明“仁”的思想和学说是孔子整个思想体系的价值核心。

“仁”虽然是孔子思想的核心，但“仁”是一种精神范畴的东西，其外在的表现具体归结为“礼”。关于“礼”，简单说来就是上下尊卑的等级关系，也就是“君君、臣臣、父父、子子”的秩序。孔子认为，社会应当明确而严格地规定各种政治等级制度和与之相适应的道德规范，并教导人们以此来约束自己的行为。各种礼仪规范，都应渗透出一种强烈的政治伦理诉求，从而为维护和保证统治的实行。社会生活中的每个人，都应当消除自己头脑中不符合“礼”的异端思想，以达到“仁”的境界。这就是孔子所说的“克己复礼为仁”。

《论语·八佾》篇中，孔子在谈论鲁国大夫季氏的时候愤愤地说：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？”“八佾”是由 64 人演奏的大型舞乐，

本是西周的“天子专权”。按照礼法，身为大夫的季氏只能使用32人的演奏舞乐。不想季氏竟敢大逆不道地享用64人的演奏舞乐，在孔子看来就是以下犯上，是“不可忍”的。而《论语·宪问》载，当孔子得知齐国大夫陈恒杀了君主齐简公，忿然作怒。这种“臣弑君”更是严重的“犯上作乱”。所以孔子急急斋戒沐浴后朝见鲁哀公，请求鲁哀公出兵讨伐陈恒。孔子认为，春秋时期所以乱糟糟，就是因为把西周初期制定的礼法不再当一回事了，或大逆不道，或犯上作乱，各种无礼无序的罪恶大行其道。所以孔子极力提倡要“克己复礼”，要恢复西周的“礼制”。

“礼”所以重要，是因为“不知礼，无以立。”①不懂“礼”，不按“礼”办事，人不能成人，家不能成家，国不能成国。上下尊卑的等级制度破坏了，那岂不“君不君，臣不臣，父不父，子不子”了？这当然是不行的。所以当齐景公向孔子问政治时，他的回答很干脆：“君君、臣臣、父父、子子。”君要像君，臣要像臣，父要像父，子要像子，个归其位，各尽其职。这就是孔子的“正名”思想。“正名”就是要不同等级地位的人，安于他们已有的社会地位，不能有非分之想，做到“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。②他觉得，“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足”。③在一个等级身份的社会里面，只有把名分规定得清清楚楚，使不同等级各就其位，各司其职，各尽其义，做到不侵上僭越，不凌下霸道，不同室操戈，不想入非非，安于“名”之本分，守住等级身份，哪里还会有言不顺、事不成、

① 《论语》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
②~③：同①。

礼乐不兴、刑罚不中和民无所措手足的事情发生呢？如果人人都按照他的社会地位去做相应该做的事，社会就能长治久安了。所以处理统治阶级内部关系的原则应该是“君使臣以礼，臣事君以忠。”即便“事君尽礼，人以为谗”，也不要感到不好意思。[①]特别是君王必须按“礼”办事，“上好礼，民易使”。[②]

孔子在“礼”之外，又强调“义”。他说：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”[③]

君子对于天下事，没有应该怎样做，没有不应该怎样做，而是怎样符合义就怎样做。“君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。”（《论语·卫灵公》）君子做事以义为本，以礼来实行，以谦逊的话语说出，以诚实的态度完成。可见“义”的重要性。

但是孔子强调的“义”究竟指的是什么，一直令人困惑。朱熹在解释“义以为质”时说：“义者制事之本，故以为质干。”又引程子注释：“义以为质，如质干然。”[④]只解释了“义”的重要性，没有说明什么是“义”。子思在《中庸》中则解释说：“义者，宜也，尊贤为大。”有人解释说，“宜”通“谊”，是情谊的意思，与后人的“义气”说相近；也有人解释说“宜”是相符相宜的意思，与什么相符相宜才是“义”呢？子思虽然没有直说，但以“尊贤为大”作为“义”的最高境界，说明“义”与贤德关系密切。还是孟子说得明白：“仁，人之安宅也；义，人之正路也。”（《孟子·离娄上》）也

① 《论语》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
②~③：同①。
④ 朱熹：《四书章句集注》，165页，北京，中华书局，2006。

就是说,“仁”是人安身立命的所在,舍此人们将无所适从;义是人实践“仁”的人生正路,弃之人们将误入歧途。

这样我们就可以理解孔子所说的“义”为何物了。所谓“义”,就是与“仁者爱人”的道德情操相宜的人生之路,是践行“仁”的正路,那么“仁义”就是求“仁”之路,是判断一个人是君子还是小人的行为标准。这样我们也就明白了孔子对“君子”与“小人”的甄别,即如《论语·里仁》所说:“君子喻于义,小人喻于利。”君子追求“爱人”之道,小人满足利己之欲。

后来,“义”的概念被“国家利益”、“大家利益”甚至“他人利益”取代;“利”则限于个体“私欲”,于是个体之“利”被放在“国家利益”、“大家利益”甚至“他人利益”的对立面。“义”与“利”成了一对势不两立的冤家。要么“见利思义”、“重义轻利”,甚至“重义忘利”;要么“见利忘义”、“重利轻义”,甚至“唯利是图”,仿佛二者不能兼得,即孟子所说的“鱼和熊掌不能兼得”。

孔子的“仁、义、礼”是他的主要思想,突出了孔子重视道德修养,而且尤其重视“修养的功夫”,即强调要用种种的修养手段,以求达到修养的目的。孔子认为,一个社会不仅需要强制性的道德原则和礼制规范,而且要使这些道德原则和礼制规范能够很快地转化成人们的行为准则和行为实践,养成各就其位、各尽其责的习惯,形成他心目中完善的道德人格。所以孔子非常强调“克己”、“内省”、“修己”和“自省”等,以求完善道德人格。

优素甫·哈斯·哈吉甫思想的主要特征是他的“智慧”决定论,终极目标是人的“福乐”,而“善德”是承前启后的必由之路。所以他把他的

理论体系以“福乐智慧”来概括。

优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中开章明义地表明，他要创作的是一部为人导向幸福的书。他是这样说的：“我把书名叫做《福乐智慧》，愿它为读者导向幸福。”那么，幸福是什么呢？既然是想为读他的书的人指引幸福之路，自然不能不回答这个问题。但是，关于幸福的明确定义，我们从书中却很难直接找寻到，甚至似乎连作者自己也感到疑惑：“幸福是什么，请为我说明，有谁在人间获得了幸运？”(《福乐智慧》,第 1975 行)这种疑惑自然也感染了我们，使我们一并也跟着疑惑起来。我们想理清优素甫·哈斯·哈吉甫的真实思路，特别是想搞清楚他为什么将“幸福”与“幸运”这两个不同的概念联系在一起以及这种联系的真正用意。难道在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，幸福不是人生所追求的终极目标，不是可以用一个确定的概念来界定的生活理念？

显然不是。因为他说了，他写书的目的就是要它为读者导向幸福。既然想为读者导向幸福，就必然有幸福存在，而且，这个幸福又的确是鼓舞人心的，是令人积极向往，孜孜以求的。那为什么对幸福是什么又觉得难以说清楚呢？显然，在优素甫·哈斯·哈吉甫的思想中，对于幸福的理解别有另一番意思。

我们注意到，优素甫·哈斯·哈吉甫在谈论幸福的时候，总是将幸福与幸运、命运联系在一起，他说：“幸运一来，生活充满福乐，百事如意，日日每餐佳肴。”(《福乐智慧》，第 682 行)他说：“人若掌握了今生来世的命运，毫无疑问，定会事事吉祥如意。”(《福乐智慧》，第 352 行)这里，优素甫·哈斯·哈吉甫似乎提出了这样一个哲学的命题，幸福即幸运，幸

运即命运。似乎他一直想告诉读者，福乐或称幸福是幸运的产物，是命运的安排。假定这个命题确实是由优素甫·哈斯·哈吉甫想提出的话，确实会让我们感到困惑。因为我们无法设想，一个试图为人导向幸福的哲学家，会用一种虚无主义的逻辑，让受启发的人感到追寻幸福的无望。因为我们知道，幸运和命运对于人类来说，似乎是可遇而不可求的，它高悬于人的意志之上，飘忽不定，恩威难测，人往往在幸运和命运的捉弄下丢盔弃甲，一败涂地。有幸得到命运垂青的人，被称为幸运儿，而无幸得到命运垂青的人，当然就是不幸的人。但怎样得到命运的垂青，或怎样使幸运降临自己的身上，人们却感到非自己之力所能达到或实现。那么，将幸福等同于命运或幸运，不就是将幸福等同于虚妄了吗?

这样的困惑不是没有道理。在《福乐智慧》中，优素甫·哈斯·哈吉甫安排的第一个出场的人物叫月圆，他是被作为幸运的象征或化身而设计的。这个名字颇有寓意。因为维吾尔人常将少女比作月亮，认为它充满温情而又性情多变。由于月亮(少女)变幻不定的特性，而对月亮(少女)存有一种警惕和提防。所以优素甫·哈斯·哈吉甫用月亮来代表幸运，以表现命运之变幻莫测。

为什么优素甫·哈斯·哈吉甫要安排月圆第一个出场，这难道只是一种无意的安排，或虽然有意，但也只是为了故事或情节的需要吗？我想不是的。优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中写到：

一天，国王在宫中感到孤独和寂寞，忽然想到了月圆。自从招募了月圆做大臣，还没有认真与他谈过话，不知他的学问是否如推荐者所说的那样卓尔不凡。于是召月圆进宫。

月圆进宫后，国王示意他就座。月圆却掏出一只圆球，坐在上面。国王虽心有不悦，但并没有计较，仍然和颜悦色地向月圆请教问题。月圆谨慎地、小心翼翼地斟酌辞令，十分恰当地回答着国王的提问。国王心生喜欢，满脸堆笑。但月圆却紧缩眉头，微闭双目，神情冷漠地并不附和国王的兴致，显得十分傲慢无理。国王终于遏制不住怒火，呵斥说："你是什么东西，敢如此狂悖放肆？你坐在圆球上，一副目中无人的样子。你难道不知道，蔑视君王是要掉脑袋的！"

月圆并没有因国王的恼怒而诚惶诚恐。他笑着回答说："今天我来到你的面前，就是为了向你显示我的秉性。你赐我座位，我没有去坐，而是坐在这只圆球上，你知道这是为什么吗？"

"为什么？"国王问。

月圆说："你看，圆球在地上滚动时行止无度，无法判断它的运行方向。幸运就像这只滚动的圆球，变幻莫测，踪迹难寻。你开怀大笑时，我不随声附和；你向我投来关注的目光，我不探身应和。我这也是为了让你明白，幸运不可信赖，幸运难以捉摸，并不因为你对他好就投桃报李。"

国王有些不解，诧异地说："难道你的秉性就是这样喜怒无常、变幻莫测吗？"

月圆答道："是的。这从我的名字就可以看出来。"

国王问："那你告诉我，你为什么叫月圆？"

月圆告诉国王："我的名字是一位哲士起的，这名字正符合我的秉性。你看，月亮刚出生的时候，好似蛾眉，待一天天丰满起来，又似明镜悬挂高空，明亮的月光为世人带来多少欢乐。但是，满月不能长久，月光总会

暗淡，盈圆之时亦是亏缺的开始。我会一天天消瘦，一天天暗淡，当我亏缺时，黑暗笼罩了大地，世人因之黯然神伤。我的秉性就如同月亮，有时出现，有时消失。”

国王听了月圆的话，真是诧异极了。他不解地问：“作为幸运，你的存在难道就是给人带来失望吗？”

月圆说：“不，其实我的存在就是为了欢乐与幸福，苦难和忧愁都会因为我的到来而四散逃遁。你想想看，世上哪一个生活幸福的人不说他是幸运的，又有哪一个遭受苦难的人说他是幸运的？幸福的人必定是幸运的，不幸福的人必定是不幸运的。我若对弱者盈盈顾盼，就会为他增添无限美姿。一旦他大富大贵，忘乎所以，我即从他身边匆匆离去，他聚敛的财富，旋即而空。珍视我的，我会给他带来幸福；无视我的，我会离他远去，而苦难随即把他缠住。”

这个戏剧性的场面，是《福乐智慧》中比较精彩的段落，它明白无误地表明了优素甫·哈斯·哈吉甫对幸福基本层面即有关人类物质生活质量的理解。在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，人类物质生活的质量高低，是人类生活是否幸福的外在尺度。这种幸福其实不是别的什么东西，不过是因为幸运垂青的结果。但是，因为幸运是不可捉摸的，是不停变换的，所以，这样的幸福也是靠不住的。

寻求幸福，是人类生活最基本的欲求，也是最终极的欲求。从人类脱离动物的那一刻起，人类一直坚定地追寻着幸福的足迹，渴望并且不遗余力地朝理想中的幸福目标奔跑。但是，人类对幸福的渴望与追寻，往往伴随着盲目与偏执。这种盲目与偏执甚至造成不等到达幸福的彼岸就或前功

尽弃，或误入歧途，或招致毁灭，结果，幸福仿佛成了遥不可及的海市蜃楼。

由此，我们终于捕捉到了优素甫·哈斯·哈吉甫的真实思路，也明白了他为什么让月圆（幸运的化身）第一个登场，又第一个退场的情节设计意图。他是希望通过对月圆这个象征性人物性情的描述，表明人类对幸福的追求，是生命的最基本欲求。这种欲求是本能的，是盲目的，是寄予了身心最大的渴望的。但是，人类往往被现实幸福的假象所迷惑，以为有了口福之乐，有了身心之乐，有了妻室儿女之乐，有了富庶财富之乐，便是幸福的了。殊不知，这种幸福的假象其实是暗藏杀机，随时都可能因福得祸，随时都可能被幸福抛弃而饮恨黄泉。正所谓"何处有欢乐，最终必降临灾祸，何处有幸福，便伴随着千般痛苦。"（《福乐智慧》，第4917行）因而，现实的幸福是靠不住的："今世的财富好比是盐水，你越喝越渴，滋润不了舍根。壮士啊，世界好比一个阴影，你追它逃，你逃它却把你紧追。你瞧，世事有好比是海市蜃楼，你伸手去抓，它却杳无踪影。"（《福乐智慧》，第1408~1410行）现实的幸福靠不住，追求和迷恋现实幸福也就成了无用功："沉湎于享受而昏睡之人，临死而清醒，于事无补。贪求财富而无厌之人，临死而悔悟，于事何益！得意于幸运而忘形之人，黄泉下饮恨，锥胸刺骨。陶醉于欢乐而含笑之人，愿你为哭泣而做好准备。"（《福乐智慧》，第1142~1145行）

既然幸运不迷恋今世，视今世如一阵飘风，过眼烟云，它存在的意义也就丧失了。因此，作为幸运的化身月圆，也就该寿终正寝，退出人生的舞台了。

在月圆弥留之际，他把儿子贤明叫到身边，"月圆长吁短叹，悔恨不已。

说道：我舍弃了正直的道路。我为何积攒了金银财富，我为何没有给穷人布施？我为何放着善事不为，我为何恶语责骂无辜？我应该早早积下善德，在来世定会大有好处。如今我悔恨又有何用，死神将使我停止呼吸。”(《福乐智慧》，第 1128~1132 行）月圆（幸运）的结局似乎让人心悸。

然而，优素甫·哈斯·哈吉甫并不因为认为幸福与幸运结伴，就彻底绝望地预言没有真正的幸福，就没有办法寻求达到真正幸福的途径。既然幸福是人类所孜孜以求的，既然幸福能够满足人类的欲望，它就不能，也不应该从人类的生活中被剔除出去。只是，获得幸福不能依赖幸运，不能指望幸运，而是要从自己的精神上，给幸福以理性的认识和定位，让追求幸福成为自己净化道德的手段。

还回到前面优素甫·哈斯·哈吉甫讲述月圆与国王探讨幸运与幸福关系的那段故事中，看看优素甫·哈斯·哈吉甫是如何表述获得真正幸福的途径的。

国王在听了月圆一番幸运无常的话之后，心里忐忑不安起来，他把口气放得尽量和缓一些，问：“难道就没有将幸运永远留住的办法吗？”

月圆说：“当然有。有几样东西能把幸运拴住。”

国王忙问：“哪几样东西？”

月圆说：“幸运虽然像旷野里无羁的羚羊，你想捕获，它迅即逃遁。但只要能够修身养性，保持谦恭温善的品性，对尊贵者不屈膝，对卑贱者不欺辱；说话和气，举止稳健；取财有道，慷慨大度；不贪杯好色挥霍无度，不征歌逐舞追欢逐乐；洁身自好，循行正道，幸运的缰绳就握在了你的手中。”

在这里，优素甫·哈斯·哈吉甫阐述了一个道理，他认为获得幸运的惠顾，不是凭主观欲求所能奏效的。不仅如此，主观欲求由于往往偏执，往往过于追求物质的享乐，往往会因一时的快乐而忘乎所以，故往往将人类引入歧途，从而背离了幸福的宗旨。因此，获得幸运惠顾的最好办法，就是培养善德，用善德控制个体欲求，用善德规范个体欲求，用善德净化个体欲求。

维吾尔人普遍坚持着这样一种信念：善良的人活得好，而邪恶的人活得糟。正所谓“善有善报，恶有恶报”。这一代表着人类经验的信念在无数的谚语中都得到了表现，也是民间故事中最常见，最广泛的主题。在维吾尔中，流行且版本众多的有关“三兄弟”的故事，是较为典型的。这个故事中的三兄弟，一个憨厚善良，一个贪得无厌，一个狡诈凶残。他们为了一个共同目的，即摆脱生活窘境去寻求幸福，而走上一条艰难的道路。在这个寻求幸福的过程中，憨厚善良者总是受到另外两个兄弟的欺骗、敲诈、捉弄和暗算，但他忍辱负重，坚持以宽厚的心态对待所受到的侮辱。故事的结局是不言自明的，憨厚善良者以他的行为或得到神的帮助，或得到美丽公主的帮助，最终实现了寻求幸福的夙愿；而另外两个灵魂肮脏行为龌龊的人，则或被魔鬼杀死，或跌落深渊毙命，或染上不愈的重病一生遭受痛苦的煎熬。总之，所有这类故事的主题都极为鲜明地标示出，善良的人终有好报，邪恶的人终会遭到报应。

所以，善德才是幸福的理想目标，善德才是幸福的最高境界，善德才是幸福得以实现的根本保证。因此：“人若要企求生活的欢乐，行为正直，才能够如愿；人若要企求发财致富，持身以正，方可获得福缘；人若要企

求高官厚禄，正道直行，才能够实现；人若是品行端正温善，两世的日子会光辉灿烂。”(《福乐智慧》，第1291~1294行)

欲求幸福首先是欲求善，欲求幸福首先要使欲求幸福的行为合乎善的要求。这实际上表述了伦理学中一个最基本的原理，即人的行为与幸福密切相关。

那么，什么样的行为符合善的要求，或者说，什么样的行为是善的呢?优素甫·哈斯·哈吉甫认为，人生活在社会之中，社会性决定了人不是孤立的，决定了人必须融合在群体之中。因此，人的行为不仅仅关乎自己的命运，同样关乎社会群体中其他成员的命运。既然人的行为不是孤立的，那么人的行为只有在不侵害他人利益的基础上才是善的，只有在照顾到其他人的利益基础上才是善的。基于这样的认识，优素甫·哈斯·哈吉甫提出了如下善的行为准则。

第一，无私慷慨的行为是善的。

优素甫·哈斯·哈吉甫对于吝啬鬼深恶痛绝，“世上没有什么东西比悭吝更坏，不吃不喝，临死带不走分文。”(《福乐智慧》，第1672行)吝啬鬼所以让人唾弃，是因为吝啬鬼将自己的财富看得比荣誉和生命都重要。他们希望世界上的财富都为自己所有，即便达不到这个目的，也要挖空心思地攫取尽可能多的财富，甚至不择手段地用盘剥别人的手段使自己的财富得到无限的扩大，相反，却不肯将自己的点滴财富资助或施舍给他人。在维吾尔人中经久不衰的阿凡提的故事，大多都是嘲讽吝啬鬼的。《树荫的故事》就非常典型。一个吝啬成性的巴依看到路人常在他的家门前那棵枝叶繁茂的桑树下乘凉歇脚，心里真是很不舒服。他不仅从不向那些焦渴

的人提供一丁点水，还觉得这些人无偿利用他的树荫而大呼吃亏。他对他们说，你们利用了我的树荫，因此你们必须付钱。阿凡提自然是好好戏弄了他一番，让他为吝啬和贪财付出了更大的代价。

因此，与吝啬对立的慷慨自然就受到人们的尊崇与倡导。慷慨所以受到人们的尊崇与倡导，并被作为善德的体现，是因为慷慨体现了人类辅助弱者的善良秉性，也体现了人类寻求其乐融融大家庭氛围的良好愿望，更是伊斯兰教对穆斯林的基本道德律条。伊斯兰教认为，慷慨不仅可以助人，更可以抑制私欲的膨胀，杜绝巧取豪夺、见利忘义等丑恶品性的滋生与蔓延。这在一个存在不公平的社会里，确实是一个急迫需要倡导和推行的伦理原则。所以，优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中几乎通篇都在强调慷慨对于善德修养的重要意义。

第二，正直守信的行为是善的。

规范社会，规范人的行为，实际上就是强化人的自觉意识和对社会承担的责任与义务，就是要求人们检点自己，做到与人为善，以诚相待，以减少彼此的不信任带来的社会隔膜，从而克服和消除人与人之间相互欺诈、相互对抗的冲突，使社会处于一种稳定而祥和的状态，以寻求一种社会整体的幸福。正是因为正直守信具有如此重大的社会效果，所以优素甫·哈斯·哈吉甫特别强调了这一行为在善德中的重用地位。他说：“信义是处事为人之本。”遵守承诺不仅仅是关系到个人品行操守的问题，更关系到在社会交流中是否能够保证责任与义务得到有效的贯彻和实施。

正直诚实的人与乖张虚伪的人给社会造成的是完全不同的结果。因为社会是一个合作体系，既然是合作体系，就要求所有社会成员承担起合作

的责任和义务，将自己追求幸福的权利也同时分享给他人。我们时常听到这样的道德教诲："要与人以诚相待"，就是要求我们建立一个彼此信任、彼此关照的人与人之间的关系。坚持实践自己的承诺，就是为了消除他人对你的提防与怀疑，消除他人对你可能对他造成伤害的疑虑，从而使合作成为可能。假如你不能实践自己的承诺，他人在与你相互交流的过程中总是受到欺骗，或存在受到欺骗的危险，那么，他人与你的交流就会因为存在这种欺骗性而发生中断，严重的话，可能还会因为你的欺骗侵害了他人的利益而彼此发生冲突。如果一个人追求幸福是采用这样的方法，那整个社会体系就会崩溃。

因此，追求幸福既然不能以侵害他人利益为基础，那么，正直守信就十分必要。

第三，崇尚荣誉的行为是善的。

我们每个人都非常在乎自己在他人心目中的形象，或者说都在乎他人给予我们的评价，这就是一种荣誉感。既然荣誉是存在于他人心中的对目标个体的一种评价，那么，作为被评价者，首先应该是一个对评价者没有造成伤害的人。但这还不够，不仅是对评价者没有造成伤害，而且在更深的层次上，对评价者还要有益，甚至这种有益的范围还要比较广泛。范围越广泛，荣誉的声望就越大，荣誉的质量就越高。用一句较为通俗的话来说，荣誉是利他主义的一种公众回报。赢得公众的赞誉的行为因为对公众有益，当然也就是善的。

崇尚荣誉的行为主要体现为知耻清正，洁身自好，不贪不婪，不骄不霸，不奸不诈，不欺不辱，不卑不亢，不为恶行，不辞善举。这些行为历

来被认为是高尚的，是受到普遍称颂的。

从相反的一面来说，与崇尚荣誉对立的行为是寡廉鲜耻，而这种行为不论获得多少眼前既得利益，也从来没有获得公众的肯定。当然，人们也许从生活的经验中得到了另外一种他们不想承认但又无法回避的问题，那就是，现实生活中可能作恶者正是活得很好的人，他总是走运；而善良的人却过得很糟。一个能干的和诚实的人尽管十分努力却还是可能失败，而一个恶棍却可能通过不义的手段积蓄大量财富。坦率常常给我们招来权势者的厌恶，而奉承却得到他们的喜好。在维吾尔民间文学和谚语中，集合一大批旨在展示邪恶的胡作非为者在世上比那些遵循真理和正义的人更为成功的例子是并不困难的。机智人物故事《阿凡提的故事》几乎通篇都在向我们展示这一不公平的现象。故事中的地主老财，毫无例外地都是贪婪卑鄙，寡廉鲜耻之徒，但他们却生活得很好，从来不会为吃穿发愁。他们最发愁的事是如何想出一个更卑鄙的手段来获取更多的财富。他们没有廉耻之心，也缺乏同情之心、公德之心、向善之心。所以，不知廉耻的人是人类的渣滓和败类，他们不仅侵夺了别人的利益，而且败坏了社会风气。

正是因为如此，优素甫·哈斯·哈吉甫将廉耻作为善行的一个重要内容，因为："谁若是具有廉耻之心，就不会去干肮脏之事。真主给谁赋予廉耻和善性，即是赋予他幸福和光荣。廉耻阻止人不干坏事，廉耻引导人广积善德。廉耻乃是男儿的美饰，廉耻乃是善德的引导。"（《福乐智慧》，第 2006~2009 行）优素甫·哈斯·哈吉甫希望人们不能为了满足自己的需求而忘记自己的崇高责任与义务，不能将幸福建立在他人的痛苦之上。

无私慷慨、正直守信和崇尚荣誉，正体现了善德的基本秉性，而其核

心内容是"它专为所有人行善，却从不居功，要别人感恩。它不求利己，只为他人造福，造福于他人，而不求回赠。"(《福乐智慧》，第857~858行)正因为这样，所以"秉性善良，人人喜爱，行为正直，受人尊敬。廉耻阻止人去干坏事，寡廉鲜耻是人之大病。正直、知耻和善良秉性，三者兼有则福乐无穷。"(《福乐智慧》，第1661~1664行)

既然已经明确了什么样的生活才是幸福的，什么样的行为才是导向幸福的正途，接下来的问题就是如何确立自己所追求的生活目标，如何确定所采取的行动是符合幸福的主旨的。也就是说，既然已经知道了不能把幸福建立在祈求幸运垂青之上，也知道了丑恶的行为虽然可能会获得一时之利，但并不能真正把人带入幸福之路，那么，如何判断自己对幸福的期望和对幸福的追求行动是合乎善的要求的呢？这个问题是优素甫・哈斯・哈吉甫所最为关心的，也是《福乐智慧》最急于要给予解决的问题，所谓"为读者导向幸福"，基础就在这里。

如何发现善，如何自知自己的行为是符合善的要求，就成为人面临的重要课题。但是，善虽然是一种美质，但是发现善却需要知识和智慧。"人类好似黑沉沉的屋子，智慧是明灯，照亮他心扉。"(《福乐智慧》，第1840行)

人没有智慧，就分辩不清是与非、美与丑、善与恶。不具备这些能力，怎么可能在行为上保证你的选择是好的呢？既然无法保证你的选择是好的，你就可能在通向幸福的道路上或迷失方向，或误入歧途，或成了罪恶的帮凶也未可知。

既然无知者无法寻觅到幸福之路的途径，那么该怎么办呢？优素甫・哈斯・哈吉甫语重心长地告诉读者："智慧好比黑夜的明灯，知识能照亮你

的心房。”(《福乐智慧》，第288行)于是，象征智慧的贤明到了出场亮相的时候了。

贤明是月圆的儿子，是智慧的化身。月圆作为幸运的化身既然不能成为人们寻求幸福的依靠，他的生命也就走到了尽头，新生代将取代他的位置，弥补他的不足。于是，贤明(智慧)接替月圆(幸运)做了国家的大臣。月圆的退场，贤明的登场，意味着幸运的无奈和智慧的崇高。而将幸运与智慧虚拟为父子关系，也正是为了用人们熟知的“长江后浪推前浪，一代更比一代强”和“青出于蓝而胜于蓝”的观念作类比。

为什么智慧强于幸运呢？为什么祈求幸运并不能使人真正到达幸福的彼岸，而崇尚智慧和知识却可能拨开迷雾见太阳，寻觅到通向幸福的途径呢？

优素甫·哈斯·哈吉甫借用贤明之口是这样形容智慧的：“贤明说：若说智慧的形容，它身价甚高，品行端正。它相貌昳丽，年纪轻轻，一切善事须它把道路指引。它性情温柔，态度持重，对一切生灵抱一片仁心。它涉足于何事，何事顺遂，它令及于何人，何人遵命。它面貌可亲，惹人喜爱，它带给人的好处无穷无尽。它目光锐利，视野宽广，涉足于何处都能扎稳脚跟。多大的难题，它都能解开，一潭污水，它能够澄清。凡事它瞻前顾后，面面俱到，深知办事的方法和恰当的时辰。它能把逃者赶上，飞者抓到，能把残者补齐，破者修整。”(《福乐智慧》，第1850~1858行)很显然，因为智慧对一切生灵抱一片仁心，因此拥有了智慧也就拥有了仁慈的善心。有了仁慈的善心，人就有了高尚的品质，邪恶就不会加身。同时，由于智慧是洞悉一切的基础，不仅可以解开世间万物的发展变化规律，而

且可以明是非、辨美丑、判善恶，正所谓“多大的难题，它都能解开，一潭污水，它能够澄清。”(《福乐智慧》,第1856行)“智慧是人类行动的制约，他秉性端正，办事有准律。”(《福乐智慧》，第1837行)智慧能够指引通向善事的道路，而通向善事的道路其实就是通向幸福的道路，如此，智慧的崇高地位还能值得怀疑吗？

正因为智慧具有这样的崇高地位，所以在《福乐智慧》中，智慧的象征人物贤明也就成了人类的道德楷模。他正直、清廉、慷慨、仁慈、宽厚、和善，他品行端正、知识渊博、博爱众生、以诚待人，集合了人类的“万般美德”。确实，在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，智慧是一种崇高的美德，他说：“美德之所以受到百般赞美，就因为它以智慧为根本。”(《福乐智慧》,第304行)“智慧乃一切美德的根本”(《福乐智慧》,第1830行)于是，智慧也就成了最高的善。

不过，由于受柏拉图和亚里士多德伦理哲学思想的影响，他也将智慧视为神的赐予，“须知智慧是真主的恩赐，世人靠智慧而获得福运。”(《福乐智慧》，第1829行)因此，他将智慧解释为一种天赋，一种与生俱来的判断力，一种明了善和获得善的能力。同时他还认为，具有智慧的人是少数，是人类的精英，因此，这部分人应该获得高位，成为众生的领袖。

既然具有智慧的人是少数，那么明了善也就成了少数人的专利。芸芸众生因为不具备智慧，当然也就不具备自主明了善的能力。但是，不能明了善怎么去实践善呢，怎么去寻觅以善为标志的幸福之路呢？简单地说，靠知识。“一切善事全得益于知识，有了知识，好比找到了上天的阶梯。”(《福乐智慧》，第208行)因为“知识和才德可以学得，”(《福乐智慧》，第

1825 行）“世人靠学习增长知识，”（《福乐智慧》，第 1827 行）“世人学得了知识美德，自能行为善良，品性端正。”（《福乐智慧》，第 1824 行）所以，只要他们肯于学习，就能掌握知识，就能明了善，从而也就通过明了善而寻觅到了通向幸福的途径。

那么，他们向谁学习呢，谁可以做他们的知识启蒙者呢？当然是有智慧的高贵者。有智慧的高贵者不仅具有治理国家的责任，同时还肩负着教导众生远离丑恶而趋向美善，并最终将众生导入幸福的重任。

智者治国，智者治人，这是优素甫·哈斯·哈吉甫所特别强调的。智者为什么要承担治人的责任呢？因为一般普通的人，不是基于理性的生活，而是基于自然的欲望生活着。人类有两个欲望在冲突，一个是公心的欲望，一个是私心的欲望。孟子与荀子，曾有性善、性恶之争，因为他们都看见欲的一面。孟子看见人的创造欲，所以说人的本性都是善的；荀子看见了人类的占有欲，所以说人的本性都是恶的。最初是固执己见，各逞辩才，但辩来辨去，不得要领，结果是共同承认：人性虽善，可以导之为恶；人性虽恶，可以导之为善。为善为恶，不过决定于人心的一转念间。此一转念间，就是两个欲望的冲突。优素甫·哈斯·哈吉甫也认为，人不可能无欲望。欲望得不到，则不可能不去追求。如果追求得过分无节制，就会出现纷争，纷争进而就可能引起社会大动乱。为了要防止无度的欲望扰乱社会，就必须引导人类去伸张荣誉欲，控制占有欲，然后社会才能均衡地得到发展。所以，智者要治人，要教导他们什么是对的，什么是错的，什么可以做，什么不可以做，让一般的人从智者这里获得有关善的知识，从而控制住决定人心的那一转念间。

既然“上智而下愚”，所以，教化民众首先应该从“上智”做起。“上智”具有明了善的能力，如果知善而不实践善、不遵循善、不维护善，那么“下愚”将从何处获得关于善的知识呢？“下愚”无处获得关于善的知识，怎么可能让他们趋善避恶，步入正道呢？所以，行善首当其冲者，非国君莫属：“一国之主走什么路径，臣民们也都步其后尘。国君善良，道路正直，臣民们也能正道直行。”（《福乐智慧》，第2113行）这即是一种因果关系，又是一种从属关系：“国君啊，世界好比一块大田，你种什么种子，收什么食粮。种瓜得瓜，种豆得豆，谁种了善因，就把善果品尝。”（《福乐智慧》，第1393~1394行）所以，在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，幸福的实现需要智者的指路，而“英明的君主若喜爱知识，必定把学者引为知己。它处理国事考虑周全，运用知识来引导庶黎。它治理人民，使他们富裕，靠人民富裕，来卫护自己。”（《福乐智慧》，第254~256行）这样的国家是幸福的国家，生活在这样国家中的人民，是幸福的人民。

至此，我们已经把优素甫·哈斯·哈吉甫关于什么是幸福，什么是通往幸福之路以及如何寻觅通往幸福之路的途径搞清楚了。但是，如何保证民众能够获得幸福，如何保证他们得到的幸福正是他们期望获得的幸福，如何保证他们获得的幸福不是短暂的而是长久的呢？

其实这个大问号，优素甫·哈斯·哈吉甫在他开始创作《福乐智慧》的时候就已经划出来了。他在篇后的附言中所发的一通感慨，最能揭示他的心境：“可痛啊，可痛，世风日下，谁有义士之名，我愿将他赞颂。前人留下的法度典章何在？我若见到它，定会欣喜万分。要不，就请把法度典章制订，让仁慈者居高位，把狂悖者扫清。好人和礼法都已灭绝，剩下

了人中渣滓，何处把好人找寻？”(《福乐智慧》，第 6592~6595 行)正是因为存在这个大问号，所以他才要艰辛伏案，冥思苦想地设计导向幸福的方案，苦口婆心地劝说国王要整饬朝纲。很显然，优素甫·哈斯·哈吉甫生活的现实情况极其糟糕。

在这样的现实里，祈求道德的完善将会是一件多么艰难的事。因为“信义发生了灾荒，不义充满了人世，”(《福乐智慧》，第 6568 行)社会的道德体系已经败落。你瞧，国王忙着四处搜刮财富，而将法度典章弃之不顾；大臣们忙着争权夺利，而将为人表率的责任抛在脑后；商人忙着牟取暴利，而对赈济穷人的慈爱嗤之以鼻；而世人则忙着遍寻财宝，对求知崇善的正道熟视无睹。因此，现实世界里已经没有幸福可言，现实世界里已经没有幸福的存身之地，真正的幸福已经不可能从现实世界中找寻到。

于是，作品中的最后一个人物隐士“觉醒”登场亮相了。觉醒是贤明的兄弟，这种人伦关系耐人寻味。他们血脉相同，秉性相同，才德相同，所不同的只是志向。贤明认为举善德的重要标志是拔济人生，所以要入世作大臣；而觉醒则认为只有独善其身才能达到举善德的目的，所以要出世作隐士。这与其说是两个不同志向的人在信仰与实践善的方法上存在矛盾，还不如说这是同一个人对信仰与实践善的方法存在着矛盾心态。

我们在前面已经对优素甫·哈斯·哈吉甫的矛盾人生进行了剖析，在这里就不再赘述，而将重点放在分析觉醒的象征概念，即知足与来世对幸福究竟具有什么样意义上。

优素甫·哈斯·哈吉甫是一位虔诚的穆斯林。他从伊斯兰教精神中感悟到的神圣的善，是完美无瑕的。特别是伊斯兰教关于天国极乐世界的描

绘,具有极大的诱惑性。那里是先知与圣人的聚集之地,是智者向往的归宿,是每一个信道的人德性圆满后才能通达的仙境。你意欲什么,真主都会满足你什么,因此你不需要再存奢望欲,不需要再存贪婪心,不需要再为谋求私利而斤斤计较。所有今世存在的龌龊,在那里都没有滋生的土壤,也没有滋生的必要,因为在那里物质是极大的丰富,精神是极其的高尚。总之,那里是极致的完美,极致的幸福。这就是优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》津津乐道的来世,也就是他为读者指明的幸福之路的最后归宿。

《古兰经》上说:“迷惑世人的,是令人爱好的事物,如妻子、儿女、金银、宝藏、牲畜、禾稼等。这些是今世生活的享受;而真主那里,却有优美的归宿。”[①]这个优美的归宿是怎样一种情形呢?“他们在乐园中,靠在床上,不觉炎热,也不觉严寒。乐园的荫影覆庇着他们,乐园的果实,他们容易采摘。将有人在他们之间传递银盘和玻璃杯——晶莹如玻璃的银杯,他们预定每杯的容量。他们得用那些杯饮含有姜汁的醴泉,即乐园中有名的清快泉。许多长生不老的少年,轮流着服侍他们。当你看见那些少年的时候,你以为他们是些散漫的珍珠。当你观看那里的时候,你会看见恩泽和大国。他们将穿着绫罗锦缎的绿袍,他们将享受银镯的装饰,他们的主,将以纯洁的饮料赏赐他们。”[②]那景致真是令人向往。但关键的问题是,真主那里的优美归宿,不是什么人都有资格进去的,而必须是信道者,是德性修炼圆满的人。所以,优素甫·哈斯·哈吉甫希望人们应该明白,今世的生活幸福并不是人生追求的最终目标,因为今世的幸福是短暂的,有残缺的;

① 马坚译:《古兰经》,37页,北京,中国社会科学出版社,1981。
② 同①,458页。

人生最有价值的目标在来世的幸福，因为来世的幸福是永恒的，是没有残缺的。因此，人们应该把追求幸福的目标确定在来世，为来世进入优美的归宿作道德上的修炼。

关于这个信念，我们可以从贤明与觉醒的对话中非常清楚地感受到。

贤明出于对治理国家的政治需要，向国王举荐了他的亲人觉醒。国王很高兴，命令贤明马上前去邀请觉醒出山辅政。贤明来到觉醒山中的陋室，劝他结束隐居生活而入世辅佐国王治理国家。他对觉醒说："活着就应为黎民带来好处，倘若想叫你的名字永留人间。如果你不能为世人造福，你活着的标志谁能看见"？（《福乐智慧》，第3369~3370行）"真主有意地创造了今世，并为生灵提供了纯洁的饮食。结交好友，肝胆相照，好友对你作出好报。若有利于他人，应和世人交往。独处之人，即是野人，能将什么好处带给他人"？（《福乐智慧》,第3404~3407行）"今天你独处一室，离群索居，好人啊，可又能得什么好处？享乐、幸运、愿望与你无份，金银财宝，样样你无缘享用。你既无土地、田园和宫室，又无骏马、鞍韂和奴婢。你没有权力，不能出人头地，想由此抑制自我而获得荣誉。你聚敛了什么，而又将它放弃？是哪个妄人把你称作修到士？人若放弃多的，对少的满足，这种人才能走上修到之路。否则，穷途之人都成了修道士，只因他除了忍耐之外，别无法子。"（《福乐智慧》，第3437~3443行）

觉醒好像感到受了侮辱，很不客气地拒绝了贤明。觉醒说："人祖犯下罪过，真主将他惩罚，把世界作为监牢，将他关押。监牢中你能把什么愿望实现，愿望福禄全都在天国乐园。瞧，人祖在天园吃了禁果，这世界是他赎罪的场所。真主厌恶的，魔鬼喜欢，真主摈弃的，魔鬼贪恋。真主

选中他喜爱的仆民，不给其财富而把正道指引。所以，今世的幸运并不美好，它使你远离真主，把信仰毁掉。声称‘我是真神’的一代狂人，为追求今世而像狗一样丧生。人若富裕，便会傲慢狂妄，贫穷倒可以使人谦和善良。世人赤条条出生，赤条条而去，聚敛财富何用，空留人世。终有一死的人啊，为何还不明白？你不过是留宿两天的过客！你知道生与死紧紧相连，死神等待着降临的时间。今生之门已开，另一门亦随之而开，这是死亡之门，人人都会进来。你切莫因这两天的欢乐，硬要自己去跳进烈火。世界无常，幸运多变，给了你什么，旋即收还！”（《福乐智慧》，第3520~3533行）

从这段对话中，我们也深切感受到了优素甫·哈斯·哈吉甫的矛盾心态。确实，优素甫·哈斯·哈吉甫并不否定现实生活，甚至他也积极追求现实生活的美满与富足。但是，正像他利用觉醒之口对现实世界存在的如此之多的弊病大加鞭挞一样，他确实感到由于人们不能尽心向善，过多看重今世的享乐，而使社会处于一种混乱状态。他没有什么好办法解决现实社会的诸多问题，也不能指望当权者能够有什么好办法。他只能从对现实的悲观与绝望的情绪中，引申出逃避现实，以寻求个体精神的独立和道德灵魂的复归。

但是，优素甫·哈斯·哈吉甫自己也知道，要求社会的人都像觉醒那样泯灭物欲，静心修炼也是不切实际的。所以他才反复从一般的道德意义上告诫人们：“今生行善，你不会有损失，来世必有好处，请信我言。恶行在今生看似有利，来世会吃亏，请牢记心间。须知善德为右，恶行为左，你左边是地狱，右边是天国乐园。你在今生作恶而享乐，来世将受罪，后悔难言。行善之人在今生卑贱，来世他无憾，会百事如愿。”（《福乐智慧》，

第915~919行）

这里最重要的是，即便谋求现实人生虽不完美的幸福，也要以“善”字当头，而且要时刻铭记更完美的幸福是在天国乐园里，要铭记谋求现实人生的幸福是为来世获得完美幸福的手段，而不是目的。因此，人可以不必像觉醒那样割除物欲，远避社会，遁入山林，专注修炼，但也必须谨受操行，一心向善，感念真主，祈求来世获得提升。只要你能够做到这些，真主是不会遗弃你的。《古兰经》上就保证说：“信道而且行善者——我只按个人的能力而加以责成——他们是乐园的居民，他们将永居其中。”[①]所以，不要对此有丝毫的怀疑。

认识人生的奥义，需要以智慧为基础，而具备智慧的人，是真主的恩赐。这是对《古兰经》关于智慧与幸福的阐释。《古兰经》说：“真主是宽大的，是全知的。他以智慧赋予他所意欲的人；谁禀赋智慧，谁确已获得许多福利。唯有理智的人，才会觉悟。”[②]至此，优素甫·哈斯·哈吉甫完成了他的以智慧为先决条件，以“两世”的福乐幸福为人生目标，以善德为行动准则的“道德律”，铺设了一条人生如何通达“福乐智慧”的大道。

第三节 优素甫的德法并重与孔子的德主刑辅

春秋时期，诸侯争霸。诸侯争霸的要点在于辟疆扩土，争夺民众，霸王天下。疆域扩大，国民众多，就有了大国像；有了大国像，就有了在众多诸侯国中挺身说话的地位；有了这样的地位，离霸王天下也就不远了。

① 马坚译：《古兰经》，115页，北京，中国社会科学出版社，1981。
② 同①，32页。

为了辟疆扩土，争夺民众，进而霸王天下，各诸侯国都在想方设法制定强化政权、壮大国力的政策。因此，如何治国，成了春秋时期最热门的学问。所谓百家争鸣，实际上就是在争哪种方法对于治理国家是最好的。

孔子是一个追求“仁、义、礼”道德礼法的人，因此，他的治理国家方略充满了温和的色彩，即以宽仁政策辅以严格的等级礼法，使民在一种相对宽裕的生活中，循规蹈矩，俯首帖耳。也就是说，孔子主张德治，轻视法制，“德主刑辅”，“德教为先”。他一直认为西周初期“节用爱民”和“明德慎罚”的政策是人类最仁德的政治。他对那个时代怀有深深的眷恋，认为那个时代是充满礼制和仁德的时代，是最理想的时代。而春秋时代则“礼崩乐坏”，乱臣贼子作乱，贤良之士归隐，因此他提出“兴灭国，继绝世，举逸民”，认为只有这样才能使“天下之民归心焉”。[①]

西周统治者们取代商朝的统治后，虽然继承了商朝的王权神授思想，宣称他们是受天之命来统治国家的，但周公吸取商朝滥用刑法最终导致灭亡的教训，提出了一个统治者要“以德配天”和“敬德保民”的主张，强调通过提高自身道德和加强对民众的道德教育来感化老百姓，这就是“明德慎罚”思想。西周的统治者们看到“天命靡常”，也就是说，天命不会老是让某个氏族来统治天下，只有那些有德的人，才能得到上天的保佑。正因为皇天无亲，唯德是辅，所以，对于统治者来说，最重要的就是要自己“有德”，并且能够对老百姓少用“刑罚”，多进行仁德、礼仪的教育，让老百姓有一种在国如在家的亲情感，那样，国家就不会发生危机，统治也就会天长日久。这就是“周公制礼”的出发点以及目的。

① 《论语》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

孔子继承了周公的思想，他将周初的德治、礼制思想系统化，更加明确地提出："上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣。"[①]民非鸟兽，不能只通过役使而强迫他们驯服。人与鸟兽的区别在于人有长序尊卑，有仁义礼信，所以统治者要达到对人的役使目的，就不能像对待鸟兽那样无情役使、任意宰割，而是要以仁、礼、义、信的榜样力量，让民"敬"、"服"、"用情"，不论身在何处，也要携家带口主动投奔过来。但是假如统治者不能树立仁、义、礼、信的榜样，而是将民视为鸟兽，扬鞭驱使，挥刀制裁，让民总是命悬一线，战战兢兢，民就会背井离乡，远走他方。那个时候，政令因为没有民而失去意义，国家更因为没有民而失去意义，国将不国，还奢谈什么王天下？所以，孔子郑重告诫统治者："其身正，不令而行；其身不正，虽令不从"。[②]"政者，正也。子帅以正，孰敢不正"？[③]"苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？"[④]这就是孔子"以德服人"的思想。

"以德服人"的道理很简单，按照孔子的理论，"道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格"。[⑤]就是说，在国家统治方面，如果只用政令去训导民众，用刑法去威慑民众，民众虽可免于犯罪但不知道犯罪是可耻的。如果能用道德思想教导民众，用礼仪规范约束民众，民众不但不犯罪，而且知道犯罪可耻而循规蹈矩。这就是"上好礼，则民

① 《论语》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
②~⑤：同①。

易使也”[①]的道理。所以，“以德服人”很重要，而更重要的是“以德服人”者，首先自己要有“德”，即“正人先正己”。

“正人先正己”，是中国道德律的第一阶梯。要想成君子，要想使民跟从，首要的任务便是“修己”、“修身”，“正己”、“正身”。只有先修好自己，使自己的身正，然后才能“达人”，才有资格去践行“齐家、治国、平天下”的历史使命。因为“君子之德风，小人之德草。草上之风，比偃”。[②]君子的德行就像风，民众的德行就像草，风吹草上，草一定随风倒。这就是说，民众虽无德，但民众会受到君子德行的影响而追随君子。

使民跟从追随，首先要使民信服。如何使民信服呢？子贡曾问政于孔子，“子曰：‘足食，足兵，民信之矣’”。[③]意思是说，保证给他们充足的食物，保证国家有强大的兵力保护他们，民就信服了。我以为这不是民本思想，而只是民生思想。给民充足的食物和安全感，为的是保证民的生存和安居。而让民生存并不是因为民为国家之本，只是国家需要有人民甘心情愿地为维系君王长期统治提供各种服务。因为接着上面那句话，子贡又问孔子：“必不得而去，于斯三者何先？”如果迫不得已一定要去掉一项，三者中先去哪一项？孔子说：“去兵。”子贡又追问：“必不得而去，于斯二者何先？”孔子说：“去食。自古皆有死，民无信不立。”[③]所以在孔子的眼中，“足食、足兵”都不如“足信”重要，所谓“足信”，就是对统治者的信服。民可以不“足食”以至死，国家也可以不“足兵”以至亡，但民却不能对统治者生出二心来。

---

① 《论语》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
②~③：同①。

孔子这样罗列“轻重”关系，是强调对民思想教化的重要地位。他也强调“百姓足，君孰与不足；百姓不足，君孰与足”。[①]朱熹对此就解释说：“民富，则君不至独贫；民贫，则君不能独富。”[②]民足是君足的先决条件，没有民足，就没有君足，这是维持君民关系的底线。但即使如此，也一定要让民感悟到，民富是君王仁德之心的惠泽，民富必须对君王实行感恩。“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”。

这样的景象不仅需要君王“为政以德”，也需要教导社会“知恩图报”。教导社会“知恩图报”的要点就是确立严格的“等级秩序”，在什么地位，享受什么待遇，不能存非分之想。因为有了非分之想，便会对等级的不公产生逆反，就会守不住本分而奢求更高，便会有不安于位、以下犯上，甚至犯上作乱的事情发生。所以，孔子的“为政以德”实际上是“为政以礼”。

《论语·先进》篇中讲孔子与几个弟子“坐而论道”。子路好勇，所以说如果到一个千乘之国，虽外有强兵压境，内有灾荒饥饿，不出三年，能够使这个国家人人勇悍。孔子笑其无“礼”。冉求谨慎，不敢谈治国，所以只谈治理一方之地，不出三年可以富民。至于礼制，要等君子来做。孔子嘘其无胆。公西赤好辩，所以说他可以到任何地方做一个出色的外交官。孔子叹其无志。曾点好乐，他说他的志向不是治国，而是率领稚童在水边沐浴，任和风吹拂，唱着歌一路归来。孔子喟然叹曰：“吾与点也！”说他和曾点的志向相同。子路、冉求、公西赤都在谈论自己的治国理想，但因为都把“礼”放在次要位置，所以孔子不以为然。虽然曾点没有直接谈

① 朱熹：《四书章句集注·颜渊》，135页，北京，中华书局，1983。
② 同①。

治国，却把“礼乐”作为自己追求的一种人生境界，故孔子说他与曾点的想法是一致的。

“礼”是一种等级制度，不同的等级其“名”不同，即君、臣、父、子之类，以及与之相应的权利和义务，即君君、臣臣、父父、子子。虽然“名”不同，但每个人都要认识清楚自己所处等级的“名”，守住那个属于自己的“名”，这就叫“正名”。“正名”就是做自己“名”内该做的事情，说自己“名”内该说的话，尽自己“名”内该尽的义务。“名”在孔子的治国理念中地位十分重要，因为“名不正则言不顺；言不顺则事不成；事不成则礼乐不兴；礼乐不兴则刑罚不中；刑罚不中则民无所措手足”。[①]正像鲁国大夫季子越位，把鲁国国王软禁起来，自己行使国王的权利，就是“名不正”。由于“名不正”，国家事务就一无所成，当然礼乐就无法遵行，便乱施刑罚以强制，结果是造成国民不知祸从何降而手足无措。

采取刑罚措施以补“德治”的不足，并不是孔子最理想的治国政策。他对“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣”的说法，表示了强烈认同：“诚哉是言也！”[②]意思是说，“善人治国百年，便可以杜绝残暴，免除刑戮”，这话很有道理。孔子的治国之道，讲究“宽仁惠民”：“宽则得众，惠则足以使民。”[③]也讲究“诚信公平”：“信则民任焉，敏则有功，公则说。”[④]所以，他对季子提出的“如杀无道，以就有道”的“重法”思想，提出了尖锐批驳：“子为政，焉用杀？”。

① 《论语》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② ~④：同①。

《论语》中，孔子谈治国很少谈刑，每谈到刑，便多与暴虐相连。在孔子看来，“刑罚”这个东西是“名不正”的必然结果，不是什么好东西。如果君王能够使国家的“礼制”牢固建立起来，使臣民从灵魂的深处树立起牢固的“礼”的等级规范，循规蹈矩，不越“名”位，那么，“刑罚”就失去了存在的必要。这种想法实际上是一种“乌托邦”。这种“乌托邦”造成了孔子坚信“德治”，诋毁“法治”，而所谓的“德治”是君主的特权，所以“德治”实际上成了“人治”。

当然，孔子也注意到“德治”有时也可能难以发挥作用，即便不得已而采取“刑罚”手段，也希望不要出现“刑罚不中，则民无所措手足”的局面。

孔子继承了西周的“德主刑辅”思想，主要地表现在《孔子家语》之中。《孔子家语·刑政》篇说：“圣人治化，必刑政相参焉。大上，以德教民，而以礼齐之。其次，以政导民，而以刑禁之。化之弗变，导之弗从，伤义而败俗，于是乎用刑矣。”[①]当用道德教化百姓仍不改悔，依然故我，则可诉之于刑罚。而采取刑罚的前提是必须先进行了细致具体的“德化”“礼化”教育，如果没有进行这些教育而强制施行刑罚，那就是暴虐，即“不教而杀谓之虐，不戒视成谓之暴”。[②]

孔子认为，道德与刑罚虽然都可通过规范约束人们的思想行为以达到维护社会等级秩序的目的，但其不同之处在于：刑罚只能弭祸于已发，虽具有外在强制力，但不足以服民众之心；刑罚是依靠外在强力来维持，民众只是由于惧怕惩罚而暂时收敛自己的行为，并未收到治本之效果；而德

① 《孔子家语》，79页，上海，上海古籍出版社，1990。
② 《论语》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

治则能防患于未然，通过内在信念来维护，通过潜移默化式的道德情感唤起固有的羞耻之心，使人从内心深处产生避恶趋善的意识，从而自觉遵守各种礼仪制度的约束，服从国家的管理。

优素甫·哈斯·哈吉甫的治国思想与孔子有区别。他不像孔子强调德主刑辅，而是主张德法兼备。他认为："清醒和法制是国家的基石，又是治国的钥匙和缰绳。"(《福乐智慧》，第2015行)所谓"清醒"，是指君王以智慧明察善恶并践行善行；所谓"法制"，是指君王必须维护善行而惩罚罪恶。践行善行是"德治"，惩罚罪恶是"法治"，"德治"与"法治"兼备是国家的基石，是治国的方法和准则。因为"如果国君不为民立法，不保护人民免遭不幸，人民将遭殃，国家将受损，社稷的基石毁坏殆尽"。(《福乐智慧》，第2136~2137行)

优素甫·哈斯·哈吉甫强烈要求国家不能放松法律这条"缰绳"，还因为"国君靠刑罚治国执政，庶民靠刑罚端正品行"。(《福乐智慧》，第2128行)这一思想是基于他的"人性或善或恶"理论基础之上的。优素甫·哈斯·哈吉甫认为，现实社会存在着好人和坏人。但有时，有些好人也会因为坚持不住常做好事的恒心而与坏人为伍；有些坏人也会因为良心发现而与好人为伴，这部分好人和坏人的秉性中参杂了趋向好或趋向坏的两种天赋，因为具有了这两种"天赋"，他们成为可教之人，成为拯救的对象。人既然有好人或坏人之分，如果不对坏人施行法治，则好人的利益将会受到侵害。如果不对在好人或坏人之间摇摆不定的人施行法治约束，则这部分人就可能受到坏人的蛊惑污染而干起坏人的勾当。所以他说："刑罚装点了君王之门，君王靠刑罚治理人民。对坏人要施行刑罚，民间的污秽靠

刑罚洗清。”(《福乐智慧》，第2130~2131行)

在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，理想国家的政治模式，应该是国君与智者共同组成与黎民不同的阶层，负责教化那些缺乏智慧而总在善的门外徘徊的愚民大众，使他们趋于向善。他认为，对善的获取是依据对善的接近程度和对恶的远离程度，越接近了善，也就越远离了恶；越接近了恶，也就越远离了善。而接近善的能力取决于对善的理解能力，只有理解了善，才能接近善。但对善的理解却不是一件很容易的事，需要智慧的判断。所以知识的含量决定了人的尊卑高低和善恶美丑，智慧决定了人的生命追求和命运归宿。因此，国君和智者就肩负着使国家和人民获得幸福的历史责任。

优素甫·哈斯·哈吉甫认为法制是保证国家秩序所不能缺少的强制约律，也是国家公平政治的基础，更是国家繁荣昌盛的保证。优素甫·哈斯·哈吉甫的道理很简单：“若要得天下，须有兵马，若要养兵马，又需金银；敛财需要人民富足，要人民富足，须法制公正。”(《福乐智慧》，第2057~2058行)没有公正的法制，则以强凌弱者便嚣张，寡廉鲜耻者便恣意，强取豪夺者便蛮横，于是，盗贼蜂起，奸诈横行，规矩者将受到无情涂炭，社会秩序会大乱，生产活动和基本生活都将无法正常开展，国家将会一败涂地。因此，优素甫·哈斯·哈吉甫给国王开出了“严法”的建议清单：“要将城镇乡野的盗贼扫清，让行旅和商队平安无虑。在内要把暴徒铲除干净，在外要把强盗扫荡无余。邪恶之徒须以严刑惩治，以毒攻毒，最为相宜。歹徒必须用监牢、铁索对付，如此才能改变他们的恶习。”(《福乐智慧》，第5546~5549行)

严格法律并不是要制订酷法。优素甫·哈斯·哈吉甫对酷法深恶痛绝。他劝告国王说："制法者啊，要制订良法，制订了酷法，作法自毙。"（《福乐智慧》，第 1457 行）"要想使王权高位锦上添花，必须行事正直，执法公平。"（《福乐智慧》，第 454 行）"你要正道直行，执法公正，只有如此，社稷才能鼎立长久。"（《福乐智慧》，第 5170 行）"暴政似火，能焚毁一切，良法似水，使万物滋生。"（《福乐智慧》，第 2032 行）"良法使国运昌盛，人民兴旺，暴政使国祚衰微，天下不宁。"（《福乐智慧》，第 2034 行）

什么是良法呢？优素甫·哈斯·哈吉甫说："欲使社稷的基石巩固坚牢，你就应在执法时恪守公道。"（《福乐智慧》，第 5172 行）"公道"是社会的准则，不是君王个人好恶的"私道"。"恪守公道"就是遵循社会的行为准则，不能徇私枉法，而是坚守公正。"国君若心地公正，推行良法，社稷将永固，传之永恒。"（《福乐智慧》，第 2036 行）

国家欲生存，需要法律维护；国家欲发展，需要法律公正。法律的作用就是弘扬正义，铲除邪恶。正义是法律的精神，也是法律的依据。

维吾尔人相信命运，"有什么造化，享什么福分，"相信人们的命运是由赏善罚恶的严厉的正义控制着的。正义是公正的，是不徇私枉法的，是主持公道的。因此由正义控制的命运，其本身并不捉弄人。虽然可能暂时因为作恶者剥夺和侵害了好人的利益，使好人的命运看上去变得不那么好，但正义终归会转变这种错误，使向善之人得到他们应得的幸福，使作恶之人得到他们应得的惩罚。这一思想在维吾尔叙事诗中随处可见，著名的叙事长诗《艾里甫与赛乃姆》讲的就是这样一个故事。

传说阿巴斯国王住在别克里城一座辉煌壮丽的宫殿中，他虽威震四方，

却言而无信。一天，为庆贺国家强盛，他举行了盛大的游猎活动，命令宠臣艾山丞相跟随他去。狩猎中艾山丞相放走了一只母羚羊，阿巴斯国王便问他，刚才有只母羚羊窜过你的马前，你为什么不拉弓射它呢？丞相诚实地告诉国王，是因为那只母羚羊怀有幼羔，让他想起了家中怀孕的妻子，所以，他不忍心杀害它。阿巴斯国王听后原谅了艾山丞相，说王后也怀有身孕，但愿两个孩子同时降生；并许诺，如果他们俩是一男一女，将来就让他们结为夫妻。国王让随从写好婚约，并盖上金印，以为凭证。后来，艾山丞相得了一个儿子，取名艾里甫。三天后，国王得了一个女儿，起名赛乃姆。赛乃姆与艾里甫，两人自小在宫中长大，可谓是青梅竹马。后来又同窗学习，相互被对方优秀的品质所吸引，终于产生了爱情。不幸的是，丞相艾山因病早逝，留下了可怜的孤儿寡母，家境从此败落。于是国王阿巴斯背信弃义撕毁了婚约，将丞相全家逐出宫廷。为了拆散艾里甫和赛乃姆的爱情，还将艾里甫流放到异国他乡。这使已心心相印的艾里甫和赛乃姆痛苦万分。由于国王阿巴斯缺乏公正，手下便积聚了很多阴险恶毒的帮凶。他们助纣为虐，肆意欺扰民众，干尽了坏事。当艾里甫不顾艰难险阻潜入宫中以园丁的身份与赛乃姆幽会时，不巧被宫中的一个侍女看见，她妒火中烧，密告国王。于是国王派他最信任也是最凶恶的将军阿布都拉提儿带领一百名士兵去抓艾里甫。后来，在好心人奶妈的帮助下，艾里甫巧妙地躲过阿布都拉提儿的搜查，携赛乃姆私奔出走，实现了他们共同生活在一起的愿望。而国王阿巴斯却因为失去了唯一的被视为生命的女儿而终日郁郁寡欢，吞食着自酿的苦果，再没有了往日的欢颜。

因为国王缺乏公正性，而造成国家整个道德体系发生了类似瘟疫性的

污染，一些人为了讨好这样的国王也变得嫉妒、残忍和没有人性。

国王缺乏公正而酿成了悲剧，这样的悲剧对于善良的人，或对于追求善良的人来说，都可能造成致命的伤害。因此维护社会的向善之心，保证命运对人的行为公正的裁决，就成了幸福是否能够实现的重要手段。而这样的主题，也构成了《福乐智慧》的基本精神。这从优素甫·哈斯·哈吉甫给国王起的名字“日出”中，我们就已经体味到了。我们先来听听下面这段对话：

月圆问：日出国王啊，幸福之主，你的名字为何叫做“日出”？

国王回答：是一位学者为我命名，他把我的秉性比作红日。你瞧那太阳浑圆无缺，灿烂的光辉始终如一。我的秉性也和太阳一样，充满了永无亏缺的正义。其次，太阳每天出现，光照宇宙，光辉遍及万物，不差毫厘。我的法度和太阳一样，普及于万民而不分彼此。第三，太阳一出，大地温暖，百花朝阳而放，争妍斗奇。我的法度所及，万民得治，无论它是巉岩，还是砂石。旭日之所临，无论优劣，他光芒普照，巨细无遗。我的行止和太阳一样，我遍临黎庶，使他们各得其宜。此外，太阳的宫室永恒不变，只因为它的根基牢固。太阳之宫——天狮，永无动摇，天狮不动，太阳之宫难移。你瞧，我的秉性如此，我的灿烂光辉永无变易之时。（《福乐智慧》，112~114 页）

在《福乐智慧》中，日出国王是正义的化身，他是社会福祉的维护者，是万民行为的规范者，也是世间善恶的裁决者。日出国王说：“我审理百事，以正义为本，无论你是伯克，还是奴隶。你瞧我手中拿着大刀，它是我裁断百事的武器。我用此利刃来裁断诉讼，决不让诉苦者耽延时日。你

瞧我右手边放着糖块，若有人受欺凌来寻求正义，他将会口含蜜糖满意而归，让他舒展愁眉，欢天喜地。你瞧我左边放着毒药，谁若是肆行暴虐，蔑视正义，我将对于他，绳之以法，要他愁眉苦脸，像喝了毒汁。我双眉紧锁，脸色阴沉，表明我对暴徒不留情面。无论是我儿子，还是亲友，无论是异乡人，还是过客，在法度上对他们一视同仁，对他们的裁决毫无二致。须知正义乃社稷之基石，君王正直，才能生存下去。"(《福乐智慧》，111~112 页）

所以，在优素甫·哈斯·哈吉甫的笔下，日出国王代表了公正、法律和善的楷模。这实际上表明了优素甫·哈斯·哈吉甫对正义的理解，即公正、法律和善是正义的基本内涵，或称基本精神。因为假定正义具有奖善惩恶的力量，正义本身必须首先是公正的，也必须是善德的典范，否则，就没有资格裁决善恶，没有资格站在幸福之路上发放通行证。

因为正义是保证幸福之路畅通无阻，保证幸福之路公平开放的执法者，因为他的存在而使幸福之路成为无障碍的通途大道，使民众因向善而获得进入幸福之路变成可能，从而使因幸运也好，因智慧也好，或因知识也好谋求到的幸福回报也变成可能。这就是为什么优素甫·哈斯·哈吉甫要将正义之冠戴在国王头上的原因。因为国王主宰着国家法律，而法律主宰着公正，公正又主宰着人的命运。

从优素甫·哈斯·哈吉甫将日出国王设计为象征正义，或称正义的化身的形象上看，表明了优素甫·哈斯·哈吉甫将正义置于道德体系链条中最重要的环节上。因此，正义存在与否，关系到幸福之路是否能够开放，

是否能够畅通，是否能够只放行遵从善德规范的人，而阻隔不遵从善德规范的人进入。这实际上就是奖善惩恶。

这个道理，首先应该灌输给的不是别人，而是作为国家法律的制定者、维护者和执行者，也即国王，国王是代替真主掌管现实事务的执法者。漠北回纥(回鹘)汗国时期的铁尔痕碑就说过："如果权力在好人手中，普通人民得享(平安),……如果权力在恶人手中,对普通人民是祸水。"优素甫·哈斯·哈吉甫更是认为："公正的法度是苍天的支柱，支柱倾斜，苍天断难撑住"。(《福乐智慧》，第3462行)因此国王要"替天行道"，而不是利用特权谋求私利。他必须完美无缺，必须公正无私，必须主持正义。这是国家得以健康运转，民众得以安居乐业，百业得以欣欣向荣，幸福得以其乐融融的根本保证。

这就是优素甫·哈斯·哈吉甫"德法兼备"思想的深刻含义。

第四节 优素甫与孔子的生死观

生与死是人类面对的最早的困惑，也是人类长期意欲破解的宇宙之谜之最重要的一环。特别是作为人生道路之终点的死亡，是最容易激发人生无常感的根源之一，也是追求永恒和不朽的宗教、哲学最感兴趣的主题之一，更是文学抒发不尽的悲凉挽歌。所以，有关生与死的思考，成为人类最早的哲学课题。作为思考世界与人类源于何处又将归于何处的哲学家，都不能不面对这个问题，并提出自己的生死观。因为生死观不仅仅关乎生

与死，而且和苦与乐、欲望与责任、命运与信仰等紧密相关，是人类在发展过程中对人的价值判断的一个重要基础。

孔子和优素甫·哈斯·哈吉甫都是关注人类发展，并试图建构理想的社会发展模式为己任的哲学家，所以，他们的哲学体系之中，就不会缺少有关生与死的思考。

《论语·先进》篇里讲一个故事，说孔子的学生颜渊因病而亡，他的父亲子路因为只能给颜渊置备内棺而缺少外椁，所以很是悲伤。子路也是孔子的学生，就去向孔子求情，希望孔子把自己乘坐的车卖掉，给颜渊买一副外椁。但是孔子没有答应。孔子对子路说："我的儿子死的时候，也只有内棺而无外椁。我不能不要车子，因为我曾经做过大夫，是有过身份的人，出门是不能步行的。"孔子为了自己的名节（实际是面子），不肯牺牲自己为颜渊提供一个体面的丧葬机会，这让子路心里一定不好受。

并不是孔子对颜渊的死无动于衷，"颜渊死，子哭之恸"，并仰天悲呼："噫！天丧予！天丧予！"只是孔子不愿破坏"孝"的规矩。孔子尊崇的孝道，是晚辈对长辈的孝道，颜渊是晚辈，孔子没有义务牺牲自己的利益。甚至当颜渊的同窗们要求给颜渊举行隆重葬礼的时候，孔子急忙阻止说："不可"。

孔子的"爱人"哲学，即"仁学"，追求的是等级之爱，即他所说的"君子和而不同"。他的"己所不欲，勿施于人"，"己欲立而立人，己欲达而达人"，都是从自己的经验出发，外推及群体，即推己及人。不像墨子的"兼爱"说，要求"爱人若爱其身"，要求爱别人像爱自己一样。孟子在批驳墨子"兼爱"的时候就说，"墨氏兼爱，是无父也"。意思就是说墨子的普世性的爱，混

淆了上下尊卑的等级之爱，是一种“同而不和”的小人昏话，更甚至不及小人，“是禽兽也”。儒家追求社会的和谐，但是这种和谐是建立在严格的等级秩序基础之上的，是“和而不同”的。“和而不同”即强调“和”又突出“不同”。以“爱心”为例,“和”就是人人都要有爱心，“不同”就是人的爱心应该有等级的差别。爱有差等表现在对待社会不同等级上，“君、臣、父、子”是社会基本的等级秩序，所以就不能拿爱君的“爱”去爱父，也不能拿爱父的“爱”去爱子，否则就是无父、无君。

既然爱有等级，孔子当然不肯屈尊为自己的学生尽什么责任。可是孔子的学生们没有理会孔子的意见，还是为颜渊举行了隆重的葬礼。孔子自知有愧于颜渊却推卸责任说：“颜渊视我如父，我却不能视其如子。这不是我的过错，全是你的同学把我推到这种境地的呀！”

颜渊的父亲子路对于孔子的做法有很多的不解，所以就向孔子请教有关生死的问题。子路先问如何对待鬼神的问题，这大概类似于关于“灵魂”的问题。因为儿子死了,他的魂是上天为神,还是入地为鬼?很自然会联想到鬼神问题。孔子不解，回答说:“未能事人，焉能事鬼？”尚不能侍奉好活着的人，怎么能去侍奉鬼神？子路转弯抹角提问碰了钉子，只好单刀直入问：“敢问死？”孔子作色道：“未知生，焉知死？”连生是怎么回事还没有弄明白，怎么能够探讨死的问题?

“未知生，焉知死”，这是孔子对待生死的态度，或可看作是他的生死观。

儒家对于生命的存在和延续，却是十分关注的，所谓“不孝有三，

无后为大。”[①]“生生不息”是儒家对生命的基本态度。因此有人认为儒家是“重生”哲学，所谓“和合相生”而不言死。

“和合相生”即其乐融融的社会大家庭。儒家强调整体生活，而对个体生命不感兴趣。个体生命是为大家庭的存在而存在的，所以必须克制自己的需求而适合大家庭的需求。克制的办法就是“内省”和“修己”。在儒家的和合大家庭中，个人的生命被纳入家，家被纳入国，国被纳入君。因为君是天子，是国父，是大家长。对个人而言，由于只是整体的一分子，他的生命意义被家的意志、国的意志、君的意志所取代。因此，人的生命意义就是在“内省”、“修己”的基础上，做到“尽孝”、“尽忠”。

在儒家看来，人的生命不仅是父母给的，也是祖宗血脉的延续，所以人对自己生命的觉悟，首先要表现在对赋予生命的父母的感恩以及对祖先抱有强烈的尊崇之情。“曾子曰：慎终，追远，民德归厚矣。”[②]妥善地办理父母的丧事，虔诚地祭祀远古的祖先，百姓的德行自然归于仁厚。

孔子说，“父在，观其志；父没，观其行；三年无改于父之道，可谓孝矣。”[③]父亲在世的时候，观察他的志向；父亲去世以后，考察他一生的行为；守孝三年而不改变父亲遵循的习惯，可以称为孝顺。守孝三年是周代礼制的规范，孔子认为应该遵守。守孝期间不仅要表示哀痛，放弃一切社会事务，而且要努力回顾父亲一生的操守，总结父亲的父德，并且继承下去。孔子没有说如果父亲一生品行不端怎么办，“无改于父道”是不是对此不适用也不得知。

---

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 《论语》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
③ 同③。

三年的守孝期未免太长，所以孔子的学生宰我问孔子："三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。"三年的守孝期是不是太长了？君子如果三年不习礼仪，礼仪必遭破坏；三年不习音乐，音乐一定落败。旧粮用完，新粮收成了，落叶枯木有成为新的取火木材，一年时间足够了。这是大实话。但是孔子听后勃然大怒："予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也，予也有三年之爱于其父母乎？"你实在不仁呀！孩子生下来三年，才能离开父母的怀抱。为父母守孝三年，是天下公认的丧期，你难道没有在父母怀中享受三年的爱抚吗？[①]不管怎么说，在孔子的眼中，孝敬父母是天经地义的。

在儒家的生命哲学中，天地万物都是"生生不息"。"天地"不是独立于人之外的"身外之物"，也不是高悬人之上的上帝，而是和人一样有灵性、有感情。你看，天不是也有晴朗的喜、霹雳的怒、阴霾的哀和泼雨的乐吗？与人的喜、怒、哀、乐何其相像。地不是也有春草的生、谢花的老、瘿树的病、枯木的死吗？与人的生、老、病、死何其相像。但是，日月轮回，四季更迭，不以喜怒哀乐而停止，也不以生老病死而终结，总是日日新，月月新，年年新，吐故而纳新，生生而不息。不仅气象如人，物象如人，就是高山流水也折射着人的精神。流水动，高山静，正与"知者动，仁者静"相宜相适，所以"知者乐水，仁者乐山"。[②]

① 《论语》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 同①。

孔子对于生生不息的生命，怀有一种敬畏之情，并以珍惜生命作为自己的操守，且特别注重养生。《论语》中还记述了孔子的饮食习惯：说孔子“食不厌精，脍不厌细”。饮食上很讲究：粮食变味了不吃，鱼肉腐烂了不吃，颜色难看的不吃，气味难闻的不吃，烹调不当的不吃，不和时令的不吃，不按规矩割的肉不吃，没有酱料相佐的不吃。但是对于酒却可以无量。但无量不是无度，而是以不醉为底线。喜欢酒和肉，但是买来的酒和肉干不吃。每餐必吃姜，亦要适可而止。①

儒家是“乐生”派，喜欢谈“生”，不愿谈“死”。这与基督教、佛教等宗教的生命哲学大相易趣。而孔子的“未知生，焉知死”，把所有的注意力都放在“生”上，为“生”寻找充足的理由。因为“生死由命，富贵在天”，②个体寻求不死和富贵的奢望是徒劳无益的，所以不论境遇如何，都是命中注定，“不怨天，不忧人”。③那么，对于死的问题就只好顺其自然，“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至。”④在孔子看来，人的生死和富贵虽然不能自己把握，但是自己的人生之路却可以自己规划。“君子谋道不谋食”，“君子忧道不忧贫。”⑤不要叹息“生命苦短”，不要感伤“无可奈何花落去”，只要“谋道”，便会“乐以忘忧”。

孔子的“富贵观”是辩证的。“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之”。⑥执鞭之士就是马夫，如果能够得到富贵，即使做马夫也行。但是，虽然“富与贵，是人之所欲也，不得其道得之，不处也”。⑦求富贵要有道，不会

① 《论语》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② ~⑦：同①。

为了富贵而求富贵，“不义而富且贵，于我如浮云”。[①]孔子对自己的学生颜回为了追求仁义而安贫而乐道就大加赞赏：“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！”[②]

孔子不仅倡导“安贫乐道”，甚至倡导为了道，可以牺牲生命，“朝闻道，夕死可矣”。[③]为了“道”不仅可以不忧贫，甚至可以付出生命。所以他告诫说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”[④]就是死，也要死得轰轰烈烈，死得重于泰山。

与孔子相反，优素甫·哈斯·哈吉甫是一位直面死亡的哲学家。他殚精竭虑地苦苦思索着：“生命是何物，死亡又是何物？我从何处而来，又向何处而去？”(《福乐智慧》，第 1135 行)

优素甫·哈斯·哈吉甫思考死亡问题，不是要从生理学的角度对死亡作出判断，而是要探求死亡对人的精神所产生的震撼，以及这种震撼对人的行为的影响。他问：“既有死亡，我为何而生？既有悲愁，我为何笑语？”(《福乐智慧》，第 1136 行)

明白生与死的问题，是为了明白悲愁与欢乐，为了明白人生的意义。我们注意到，优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》把“死亡”作为抨击世俗污浊和警示欲望无度者最犀利的武器。

优素甫·哈斯·哈吉甫看到世俗世界的人，或胸无大志而碌碌无为，或欲壑难填而搜刮财富，或权欲熏心而争斗不息。他们在有限的生命里，

---

① 《论语》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
②~④：同①。

渴望获得无限的利益，好像他们可以抗拒死亡，永远享受那些用之不竭的财富。

他要拯救他们。

他说："世人赤条条出生，赤条条而去，聚敛财富何用，空留在人世。终有一死的人啊，为何还不明白，你不过是留宿两天的过客！你知道生与死紧紧相连，死神等待着降临的时间。"(《福乐智慧》，第 3528~3530 行)"人类的命运多么可悲，寿数不能够遂人之意。当你生存时，不能如愿，当你如愿时，死期已至。一旦得福，即忘乎所以，直想让九天之外也听你支使。一旦得宠，即不可一世，死神来临，你却悔恨哭泣。当你饱餐时，行同公驼，当你饥饿时，将毒药啜食。享乐使你生厌，悲愁使你消瘦，心爱之物到手，旋即将它厌弃。"(《福乐智慧》，第 1122~1127 行)"无论你是帝王还是奴隶，终不能久存，死神必割断你的生路。……无论你是乞丐还是富豪，流逝的日月一样将你生命吞噬。"(《福乐智慧》，第 4817~4819 行)"世上何事比死亡更痛苦？一想到死亡，万事无趣。死亡是海洋，其深无比，你仔细观察，它深不见底。既知有死亡，而又浑浑噩噩，死期一至，空言复有何益！沉湎于享受而昏睡之人，临死而清醒，于事无补。贪求财富而无餍之人，临死而悔悟，于事何益！得意于幸运而忘形之人，黄泉下饮恨，锥胸刺骨。陶醉于欢乐而含笑之人，愿你为哭泣而做好准备。"(《福乐智慧》，第 1139~1145 行)

优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中，对人生福祸的分析，花费了许多笔墨。他让代表幸运的月圆第一个登场，具有很深的寓意。因为现实人生所追求的最大快乐莫过福星高照，厄运远遁，所以祈求好运，成了

人们竞相追逐的精神慰藉。但是，虽然幸运能够给人带来许多欢乐，可祈望幸运长久却成了一种奢望。幸运就像月亮，总有阴晴圆缺。“幸运来临时，你声名卓著，好似新月日盈，光照寰宇。须知幸运无常，莫对它倾心，它好似满月，会亏损而消失。”(《福乐智慧》，第 740~741 行)这种居无定所，飘忽不宁，变幻不定的幸运，正是现实世界向人们展示的一个虚幻的影子，为了追逐这个虚幻的影子而劳身伤神，不是舍本而求末吗？说明“谁若眷恋今世，终会被它驱赶，它给了你享乐，旋即又翻脸。享乐使你体胖心宽，紧接着，忧伤使你消瘦不堪。顶端是幸运，底部是苦难，前头是苦难，后头是福缘”。(《福乐智慧》，第 3548~3551 行)今世的生活就是这样福祸相依，反复无常。

伊斯兰教承袭了基督教关于现世苦难的思想，也认为人生是为来世的幸福积累善缘的过程。对此，优素甫·哈斯·哈吉甫深信不疑。

他说：“人祖犯下罪过，真主将他惩罚，把世界作为监牢，将他关押。监牢中你能把什么愿望实现，愿望福禄全都在天国乐园。瞧，人祖在天园吃了禁果，这世界就是他赎罪的场所。真主厌恶的，魔鬼喜欢，真主摈弃的，魔鬼贪恋。真主选中他喜爱的仆民，不给其财富而把正道指明。所以，今世的幸运并不美好，它使你远离真主，把信仰毁掉。声称‘我是真神’的一代狂人，为追求今世而像狗一样丧生。人若富裕，便会傲慢狂妄，贫穷倒可以使人谦和善良。世人赤条条出生，赤条条而去，聚敛财富何用，空留在人世。终有一死的人啊，为何还不明白？你不过是留宿两天的过客！你知道生与死紧紧相连，死神等待着降临的时间。今生之门已开，另一门亦随之而开，这是死亡之门，人人都会进来。……世界无常，幸运多变，

给了你什么，旋即收回。你是国王还是奴隶，它并不管，也无论你是好人，还是无赖汉。它让一位国王刚登上金殿，就天天将另一位不停地召唤。……今世的财富与信仰不共戴天，你瞧，享用财富会把信仰摧残。这世界将自己乔装打扮，好似艳妇使你神魂飘然。你若倾心，她又像老妇一样无耻，天天抓住你的衣领，不停纠缠。她无情无义，秉性多变，与一个男人生活，三月难满。倘若谁对她倾心迷恋，虚掷岁月会终生抱憾。这生命的每一天宝贵非凡，用在荒唐事上，于心何安！生命是一切善行的本钱，壮士啊，切莫将其虚掷一边！……享乐使你体胖心宽，紧接着，忧伤使你消瘦不堪。你瞧，欢乐之后紧跟着苦难，苦难岁月之后，欢乐相连。”（《福乐智慧》，第 455~458 页）“这世界对你是张无形的网罗，其间的财富是捕捉你的诱饵。昏昧的世人贪得无厌，怎会不落入它的罗网。”（《福乐智慧》，第 3564 行）

既然今世有如此众多的苦难和不确定性，如此劳身伤神甚至危及生命，为什么还要执迷不悟地一味索求今世呢？“世界之主啊，今生是座牢狱，这儿别无他物，只有愁苦。莫指望在牢狱中会有欢畅，欢乐和安宁之所仅在天堂。莫把昙花一现的享乐视为享乐，莫把转瞬即逝的欢畅视为欢畅。幸运终将遁去，不会长久，你聚敛的财富会被它撒光。”（《福乐智慧》，第 5185~5188 行）

于是，寓意幸运的大臣月圆，终于从盈圆轮转到亏缺，他必须退场了。临死之前，月圆把儿子贤明叫到床前，抽泣着对他说：“我曾倾心与尘世，陶然而乐，它却无情无义，将我厌弃；尘世曾召唤我，将我迷惑，我奉上了赤心，它却逃遁。这生命好似清风，倏而即逝，使我徒然自伤，呻吟悲泣。”

贤明说：“你在世上生活了那么多年，见多识广博学多能，又积累了

那么多钱财，试着想想办法别让死神靠近你。”

月圆说：“钱财对死神毫无用处，知识和智慧也挡不住死亡。要是钱财能买通死神，世上将不会有死去的帝王。哲士们的哲理对死亡无益，学者们的学问阻止不住死亡。如果死神会看情面，尊贵的先知们将万寿无疆。”

贤明说：“既然你明白死亡的道理，为何还要呻吟着斥责死神？为什么积攒了那么多带不走的钱财，而不施舍给穷人？你若为带不走的财富哭泣，就大可不必，即使普天下的财富都为你所有，你也只能将两块裹尸的白布带进坟茔。你若为虚度一生而悔恨，那你就哭泣吧，莫要擦干泪痕。若是你为了我忧愁伤怀，那也不必了，你应该欢欣才对。因为你既被创造，就会消亡。世间万物都有定命，日月回环，生命也有来有去。你是我的父亲，我是你的继承，生命更迭，何必悲伤？”(《福乐智慧》，第160~172页)

优素甫·哈斯·哈吉甫的这段精彩的对话描写，表达了他对死亡的乐观态度。优素甫·哈斯·哈吉甫将生与死，比作日与月的交替更迭，也视为是一种自然的法则。“死亡对生灵是一道大门，众生都有进去之时。”(《福乐智慧》，第1134行)既然是自然的法则，就应该坦然面对死亡，在死亡到来的时候，坦然迎接死亡。

但是，死亡毕竟代表着人生的终结，这种终结不仅结束的是生命，还结束了所有的梦想。

为了避害全生，为了享受到永恒的快乐，优素甫·哈斯·哈吉甫给人们指出了一条道路，这条道路就是，放弃现实世界中隐藏着苦难的短

暂福乐，远离虚幻的现实世界，为永恒的来世修德养性，为进入永恒欢乐的天国做好准备。“须知来世方为永生之地，抛弃今生吧，把来世向往。抛弃享乐，去追求永恒的愿望，为追求永恒的福乐，须把苦尝。”(《福乐智慧》，第 5289–5190 行) 忘记了现实世界的福乐，你也就没有了欲求福乐而不得的苦恼；明白了现实世界是由苦难构成的，你也就没有了遭受苦难时的悲哀与抱怨。

《福乐智慧》中最精彩的部分，是贤明奉日出国王之命三请隐居山林的觉醒出山辅政的故事。贤明千辛万苦地找到觉醒，并带去日出国王给觉醒的亲笔信，信中日出国王许诺，将赋予觉醒高官与厚禄，使他舒心惬意地享受生活的乐趣。

觉醒不为所动。

觉醒对贤明说：“在真主面前，我与国王是平等的，我所需要的幸福只有真主才能给予，而国王是无能为力的。”为了让日出国王清楚自己同样摆脱不了现实世界的束缚，他给日出国王出了四个难题。

他让贤明转告日出国王：“如果国君能够满足我的四个要求，我就会前去辅佐。”

贤明问：“哪四个要求呢？”

觉醒说：“第一我愿长生不老；第二我愿青春永葆；第三要使我百病不生；第四让我富裕，莫让我贫穷。”

日出国王是凡人，不是神，没有办法满足觉醒的要求。于是，觉醒说：“既然如此，那还是让我过忘记生死，忘记祸福的快乐日子吧。”

觉醒，或优素甫·哈斯·哈吉甫的快乐与孔子的快乐是不同的。孔子的快乐是“学也，禄子其中矣”[①]，是“学而优则仕”，[②]是积极人世，实现政治抱负的快乐。觉醒的快乐是磨炼精神的快乐，是在祈祷中获得灵魂升华的那种快乐。而这种快乐是伴随着肉体的痛苦，伴随着丧失自我为代价的。

觉醒欲在世外找到生命的快乐，因为现世的生活无法满足他的这种精神追求。他认为尘世人生的乐趣不过四件事：食、色、寿、财。可是追求这四件事虽好，却又不得不忍受追求过程中所带来的悲惨代价：“饮食不过是口腹之乐，饮食过量会把肚皮撑破。倘若食物不消化，会损伤体素，伤了体素，病痛就会侵入。疾病为你带来死亡的信息，清醒者啊，死亡却毫无乐趣”。(《福乐智慧》，第 3578~3580)“娶了妻室，好比上了木船，木船会漂流在大海中央。生下了儿女，船会破烂，船破了谁能逃脱死亡！”(《福乐智慧》，第 3386~3387 行)“小时候你期待长出髭须，长大后你又期待须眉皤然。胡须白了，死神就降临，刀箭绝无法抵挡住死神”。(《福乐智慧》，第 3622~3623 行)“今世之万物皆为了人生，生之不存，则万物皆空。为积财聚富你忙碌一生，咽气的时候欲留给何人？”(《福乐智慧》，第 4697~4698 行)如果说生活的乐趣就是这般情景，这世界即是一段苦难的历程。

但是，对于尘世的苦难，并不是人人都能觉醒到。尘世生活总是具有很大的诱惑性和欺骗性，正是这些诱惑性和欺骗性把人引入歧途。而人性

① 《论语》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 同①。

是脆弱的，是贪得无厌的，是最容易受到诱惑和欺骗而陷入尘世生活的污浊之中难以自拔。所以，单凭人的自我力量，是无法克服自身的弱点而达到灵魂的净化的。觉醒说："人若参与尘世的事情，祈祷也修不了来世的善功。"(《福乐智慧》，第 3340 行) 因为"情思和欲念是信仰的大敌，二者使祈祷者迷失道路。人若沉湎于情欲，会成其俘虏，身心若追随欲念，会沦为其奴"。(《福乐智慧》，第 3344~3345 行) 既然个人的力量无法抵御尘世生活的诱惑和欺骗，那么置身尘世必然会受欲望之累，使自己在错误的道路上越走越远。所以他告诫人们："莫醉心于今世，它来而复去，莫相信命运，它难葆青春。莫迷恋生命，它幻若梦境，莫自诩福运，它去如鸟影"。(《福乐智慧》，第 1331~1332 行) 进而要求人们："莫要小视情欲，要以理性抑制，萌生了欲念，要以智慧克服。"(《福乐智慧》，第 3346 行) 所谓的以理性抑制，以智慧克服，实际上就是要做到心静无欲。而要做到心静无欲，只有远离尘世，遁入山林。"为此我抛弃了城镇人民，独居于此处，甘受苦辛。"(《福乐智慧》，第 3347 行)"只有抛弃今生的企求和抱负，才能在来世中取得称心的归宿。"(《福乐智慧》，第 4802 行) 于是，觉醒放弃了现世的生活，躲开了纷杂繁乱的人生角逐场，而隐居山林，一心修炼，祈望在精神世界里与万能的真主息息相通，为永恒的来世做好准备。

这是对生与死的觉悟，有了这样的生死观，生与死变得都不重要了，重要的是积极行善积德，修德养性，为来世进入永恒的福乐天园办好通行证。

第二章 《福乐智慧》与《孟子》

第一节 优素甫与孟子的人性论比较

很多研究《福乐智慧》的专家学者都指出，这部具有治国方略性质的长诗，突出体现了作者优素甫·哈斯·哈吉甫的人文主义倾向。他是维吾尔民族思想史和文化史上高擎人文主义大旗的旗手。

所谓人文主义，简单说来，就是关注人，关注人的历史地位，强调人的尊严和个性自由与权利。虽然人文主义是西方文艺复兴时期的主要口号，但是有关人文主义的历史思考，却是人类思想史上经久不息的热门话题。

严格意义上说，优素甫·哈斯·哈吉甫不能算一个人文主义者，之所以有的研究优素甫·哈斯·哈吉甫的专家学者将其纳入到人文主义队伍当中，是因为优素甫·哈斯·哈吉甫在论述有关富民强国的治国之道的时候，反复强调了一种亲民、爱民思想，而这种亲民、爱民思想被有的研究者拿来当作人文主义来解读了。其实，亲民、爱民思想还不能算作是人文主义，起码是不完全的人文主义。

人文主义是针对神权至上而提出的，对人文主义来说，人与人之间的容忍、无暴力和思想自由是人与人之间相处最重要的原则。单就思想自由来说，人文主义特别强调人的信仰自由，其出发点是以人为本位，用以对抗“神本主义”。所以，人文主义又被解读为“人本主义”。

我们从《福乐智慧》中所能够感受到的，并不是主张这种信仰自由，而是特别强调对真主无条件的信仰、对君王无条件的服从。虽然优素甫·哈斯·哈吉甫一再突出人与人之间的和睦相处是保证彼此利益的基本条件，强调国君治理人民必须宽容和友善，但这些思想还基本保持在一种亲民、爱民的政治伦理范畴，尚没有进入到以人为本世界观的哲学范畴。就像我们不能将儒家的孔子、孟子归入到人文主义队伍当中一样，尽管孔子与孟子都在强调一种亲民、爱民思想，但他们的出发点却并不是要解放民众的思想与人身自由，而是为了在稳定民众基本生存的条件下保证国家集权的可持续性。人的自由观念在他们那里是找不到的。

虽然亲民、爱民思想与人文主义的概念尚有距离，但是，亲民、爱民思想却无疑是人文主义的一个不可或缺的政治伦理前提。尽管亲民、爱民思想具有一种自上而下的慷慨或施予，表明了施予者与受惠者之间地位的不平等，但是，如果社会没有亲民、爱民思想，一味强调奴隶制式的盘剥与掠夺，则人文主义只能是水中望月。

人文主义以人本主义为出发点，人本主义又是以人的性质为出发点。所谓人的性质，即是我们经常挂在嘴边的人性。于是，有关人性的认识和观点即“人性论”，就成为人文主义产生的先决条件。

亲民、爱民虽然是政治伦理思想，但任何政治伦理思想的基础都是对

人性的理解和界定，不同的人性观必然导致不同的政治观点和政策主张。孟子的人性善理论就为他的仁政主张提供了理论依据。

孟子作为儒家思想的重要传承和发扬者，被尊为亚圣，而“孔孟之道”亦被当作儒学的代名词。

孟子名轲，字子舆，公元前389年生于邹国，是鲁国贵族孟孙氏的后裔。孟子三岁的时候父亲出走后杳无音讯，抚养和教育孟子的责任就落在母亲的肩上。幼时的孟子很顽皮，家住坟山附近，学人家办丧事；家住集市附近，学人家做生意，孟母怕孟子学坏不务正业，三次把家搬离那些她认为不雅不正的环境，这就是历史上有名的“孟母三迁”的故事。

战国时代，诸侯实行的都是以武力征服天下的“霸道”，造成生灵涂炭，民不聊生的悲惨局面。22岁那年，孟子去鲁国留学，拜在孔门学习儒学，四年后，学成归来，像孔子一样在邹国开办私人学校，广育儒学英才。孟子将孔子的仁学发展为仁政学说，希望以王道对抗霸道。什么是王道？就是尧、舜、禹、文王、武王之道，以仁义治理天下。

公元前347年，孟子43岁，齐国传来了广招天下文学贤才的消息，孟子带领弟子万章、公孙丑前往齐国。齐国是一个历史悠久的古国，在山东省东北部，东临大海，物产富饶。春秋时期的齐桓公，在管仲的辅佐下称霸诸侯，成为东方第一大国。到战国时期，与西边的秦国并称东西两个超级大国。

孟子来到齐国，受到齐威王的礼遇，给予客卿的待遇。当时在齐国都城临淄的稷门附近，齐威王创建了一座稷下学宫，各个流派的学者，纷纷应招来此自由讲学和辩论。尽管留在稷下学宫不是孟子的初衷，但这里的

学术氛围吸引了他。在这里他遇到了告子，并和他就人性的辩题展开了激烈辩论。

告子是墨子死后墨家的领军人物，告子关于人性的思想，归结起来，有三层意思：第一，人性就是人与生俱来的属性；第二，人性的具体含义是“食色，性也”；第三，人性本无善与不善。他说人性就像是流水，东边决口，向东流；西边决口，向西流，后天的疏导，决定了人性的善恶。

孟子不能同意告子的这种“人性论”。他虽然承认告子的“食色，性也”，但认为那都是人的自然属性。这种自然属性不但人具有，其他动物也具有。既然谈论人性，就不能将人性与动物性混为一谈。

那么人与动物不同的地方在哪里呢？孟子说，“人皆有不忍人之心”，就是说每个人都有不能对别人的危难熟视无睹的“不忍人之心”，也就是每个人都有同情别人的恻隐之心。孟子说：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。”① “无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也”。②在孟子看来，恻隐之心，是仁爱的开端；羞恶之心，是道义的开端；退让之心，是礼仪的开端；是非之心，是智慧的开端，人因为有这“四心”或“四端”，所以与动物区别开来。

孟子善辩，所以借用告子以水比喻人性的概念反驳告子说，流水确实不分东西，但流水还分上下。人性本善，就像水向下流。水没有不向下流

① 孟子：《孟子》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 同①。

的吧，所以人性也没有不善的。孟子认为人的天性是善良的，人天生都有“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”、“是非之心”，此“四端”不是从外部授予的，而是先天存于胸中的，有时没有感悟到，那是因为没有认真去思考，没有认真向内心求索。“故曰：‘求则得之，舍则失之。’”[①]因为人有这“四端”，所以人有向善的内质，这种内质正是仁、义、理、智“四德”的基础。孟子依据这样的人性善理论，提出了独特的内向修养理论：开发启迪人固有的善良天性，守住本心，就能成为有道德的人。

可是，既然人人都有善良的天性，就该人人都是有道德的君子，可人为什么还会存在善恶两种价值取向呢？现实社会中为什么会有那么多的不道德的事呢？

孟子的解释是，人性虽善，也会受到欲望的欺骗和压迫。欲望是一种求口腹、身体之乐的生理快感。这种生理快感如果超出了身体生长的需求，便成为一种奢求。人与动物不同，生理快感对人而言只是一种次要需求，精神愉悦才是重要需求。精神愉悦不是别的，就是践行仁、义、礼、智。如果对生理快感产生奢望，便没有心思去践行仁、义、礼、智。人不可能把欲求的所有东西都弄到手，总是需要做出取舍。孟子举例说：我喜欢鱼，也喜欢熊掌，如果鱼和熊掌不能兼得，我就舍鱼而求熊掌。我热爱生命，也热爱正义，如果生命和正义不能兼得，我就舍生而取义。这就是因为知道什么重要什么不重要，所以能够选择重要而舍弃不重要。

但是，现实中的人往往分不清什么重要什么不重要，“人有鸡犬放，

① 孟子：《孟子》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

则知求之；有放心，而不知求。”[①]丢了鸡狗，知道去寻找；丢了本心，却不知道去寻找，总是取小利而忘大义。“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！”[②]仁是人的本心，义是人的必由之路。舍弃大路不走，失掉本心不找，是最可悲的事情。所以，在孟子看来，现实的不道德并非原本没有道德，而是人缺乏认知本心的能力，结果稀里糊涂地丢掉了自己善良的秉性。因此，他强调人们要学习求知，学习求知的根本目的就是要搞清楚什么重要什么不重要，什么应该舍弃什么应该保留，也就是为了找回人们放弃或失掉的“本心”。找到了本心，回归了本心，让“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”、“是非之心”这“四端”抚平人浮躁的心态，则“仁、义、礼、智”这“四德”才能够发扬光大。

有了这样的人性基础，上至君王下至庶民才有“仁”的可能性，仁政也才可能真正实施。对君王来说，正因为“人皆有不忍人之心”，只要“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上”。[③]就是说只要君王把自己的同情心推行到实际的统治中，与人民同舟共济，同忧同乐，统治也就变得举重若轻了。对庶民来说，由于人的本性善良，虽有过失或迷途，但通过教化，善性是完全可以回归的。因此，君子的责任就在于帮助君王懂得怀仁天下的道理，教育那些“芸芸众生”复归“本心”，找回失落的自我。

问题是，君子既然承担着帮助君王和教育民众复归“本心”的责任，君子的“本心”就一定是保全的。那么，君子如何能够不受欲望的袭扰而保持住善良的本心呢？为什么天下皆醉唯君子独醒呢？孟子说：“君子深

---

① 孟子：《孟子》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
②~③：同①。

造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其源。故君子欲其自得之也。”[①]君子凭好的方法深造悟道，欲求自我觉悟。自我觉悟，就能掌握牢固；掌握牢固，就能积累深厚；积累深厚，就能运用自如，左右逢源。所以君子是以追求自我修养而达到道德觉悟的。

君子具有一个成长的过程，也具有一个实践的过程。在孟子看来，要想成为君子就必须保养本性，加强道德修养。人的差别不在于富贵贫贱，而在于能否保持高尚的道德。“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。”[②]抵御外在物欲干扰，保养良好天性，“穷不失义，达不离道”。君子从自身做起，并以这样的风范影响家庭，进而扩展到国家以至天下，这个过程即是《大学》中所说的“修身、齐家、治国、平天下”。

由此观之，孟子的人性善理论，意在唤醒人的善良天性，希望世人从浑浑噩噩的迷途中觉醒，在君子的榜样和教导下，实现本心的回归，为仁、义、礼、智的光大铺平道路，进而实现家和、国盛和天下太平的理想。

那么，优素甫·哈斯·哈吉甫是怎样看待人性问题的呢?

初看，优素甫·哈斯·哈吉甫的人性学说好像具有相对的模糊性，他一方面像孟子一样，说“所谓人性，既是善德，善德好比衣食，缺了不行”，(《福乐智慧》，第 1636 行)似乎在强调人性本善；但另一方面又提出“好人处处忘不了善行，好人的心灵时时纯正”，(《福乐智慧》，第 1637 行)意在强调拥有善德只是好人的人性。既然世界有好人这样一个分类，则必

① 孟子：《孟子》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 同①。

然要有使好人分类得以确立的对立面的存在，即坏人的存在。“人间事本是相辅相成，没有坏人，好人何由而显？”（《福乐智慧》，第910行）世界既然由好人与坏人构成，人性也自然有使好人成为好人的秉性与使坏人成为坏人的秉性。而在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，好人与坏人的秉性是先天就决定了的：“先天而生的天赋秉性，只有死亡能把它撼动。娘胎里生成的脾气性格，只有进入黄土才消失踪影”。（《福乐智慧》，第882~883行）这样，人性似乎变成了两类，一类是好人的人性，另一类是坏人的人性。而好人的好人性和坏人的坏人性，都是不可更改的，即所谓“岁月流失，好人青春常在，江山易改，恶人本性难移”。（《福乐智慧》，第347行）

然而，社会的人仅仅以好人和坏人来区分，而且好人和坏人都是由他们所以成为好人和坏人的秉性决定的，不仅如此，好的秉性也好，坏的秉性也好，都是“先天而生的天赋秉性，只有死亡能把它撼动”，那么，人们后天在道德上的努力还有什么意义呢？祈望用智慧的明灯导引人们找寻幸福的努力还有什么价值呢？

优素甫·哈斯·哈吉甫显然对这个类似悖论性的现实，有着自己的独立判断，而他的判断主要的是建立在自己对现实人生的经验之上。因为他看到了现实社会的确存在着好人和坏人，而在他的经验中，那些好人做着好人常做的好事，而坏人则做着坏人常做的坏事。但有时，有些好人也会因为坚持不住常做好事的恒心，而与坏人为伍；有些坏人也会因为良心发现而与好人为伴，这部分好人和坏人的秉性中参杂了趋向好或趋向坏的两种天赋，因为具有了这两种“天赋”，他们成为可教之人，成为拯救和道德教育的对象。

我们来看优素甫·哈斯·哈吉甫是怎样来论述他的这一观点的。他分析说："好人分为两类，一类径直与善道相通，他们一生下即是好人，专走正道，行为端正；一类靠仿效成为好人，与坏人为伍也会沾染劣行。世上的坏人也分为两类，莫将这两类在一起混同。其中一类是天生的歹徒，此类人至死也难改其秉性；一类人是靠仿效成了坏人，若有好人为伴也能改邪归正。天生的好人善行不绝，世人从他获得好处无穷。天生的坏人不可救药，他会给世人带来灾难痛苦"。"假如好人与坏人厮混，好人会沾染上坏人的习性。假如坏人与好人为伍，他将会找到善德的明灯。"(《福乐智慧》，第872~885行)

他的这种人性学说，结论好像是人性或善或恶的二元论。

这种二元论倒是很像被孟子批驳的告子的人性论。只是不同的是，告子不分青红皂白，一股脑地将人性整齐划一为"性无善无不善也";或可说："性可以为善，可以为不善;是故文武兴，则民好善;幽厉兴，则民好暴。"① 人性是善或不善，完全在于社会环境和所推崇的风气。社会环境和风气好，则人性趋善，社会环境和风气不好，则人性趋恶。优素甫·哈斯·哈吉甫则是将这种善或不善归结为人性本身，虽然社会环境和推崇的风气对人性具有很强的引导作用，但这种引导性所以能够起作用，则完全是因为在人性之中具有趋向或善或不善的天赋秉性。假如没有趋向或善或不善的天赋秉性，则外界的任何努力和影响都不能改变人的初衷。

优素甫·哈斯·哈吉甫的这种人性论，与伊斯兰教关于人性的定性是一致的。伊斯兰教认为人具有善恶两重性，而且行善的人和作恶的人都各

① 孟子：《孟子》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

有若干等级。通俗地说，就是人有至善、善良、从良的不同等级的善性，也有罪恶、丑恶、从恶的不同等级的恶性。同时《古兰经》中又提到人的善恶行为是自已选择的，但也可以改变，就是说人的德性通过修养是可以改变的。

人性虽然是被真主创造的，具有前定性，但人的行为却具有自由选择的特征。你是走善道，还是走恶路，可以由你做出选择。虽然可以选择自己走的路，但自由选择的本身也具有前定的因素，这便是真主创造的善有善报、恶有恶报的因果律。在这个因果律中，你选择了正道，必然得到善果；你若选择了邪路，则必然品尝恶果，“真主根据各人行为的善恶而加以报酬”。任何人的行为都受制于这个因果律，概莫能外。

正是基于这样的认识，优素甫·哈斯·哈吉甫认为人们应该自觉地激励和培养善德，让人善良的天性得到发挥以克制邪恶天性的萌动。什么是人的善良天性呢？孟子提出“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”、“是非之心”这“四端”是人善良的天性，优素甫·哈斯·哈吉甫则提出“正直、知耻和善良秉性，三者兼有则福乐无穷”。(《福乐智慧》，第 1664 行)他说：“三件事使人两世获益，其一是良好温善的秉性；第二是知耻，第三是正直。秉性善良，人人喜爱，行为正直，受人尊敬。廉耻阻止人去干坏事，寡廉鲜耻是人之大病。”(《福乐智慧》，第 1659~1662 行)

优素甫·哈斯·哈吉甫认为，人性中具有趋向丑恶的秉性并不可怕，因为“人类犯有过错，因而被称作‘人类’[①]既被称作人类，难免常犯过失”。

---

① “人类犯有过错”——是指人祖阿丹(亚当)和好娃(夏娃)在天国里偷吃禁果的过错。而在古代维吾尔语中，“人类”(yalnguk')一词与“过错”(yangluk')一词，发音极为相近。

(第 197–198 行)但如果人不能抑制趋向恶的那一面，便会受到邪恶的蛊惑，便会窒息掉善良的潜质而成为罪恶的帮凶。那样一来，不仅要遭受恶行带来的各种惩罚，你留给世人的恶名也会遗臭万年。他说："粗鄙、狂悖和倒行逆施，你瞧，全都是坏人的行迹。灾难、痛苦、悔恨和哭泣，你瞧，全是坏事的结局"。(《福乐智慧》，第 931~932 行)"慷慨、正直、善德和福祉，全缘于好人，这毫无疑义……享乐、希望、信任和天恩，是对好人的报偿和慰藉"。(《福乐智慧》，第 934，937 行)真主是全知、全能的，不会放过任何一个坏人，也不会怠慢任何一个好人。

人性学说在优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》中占据着一个很重要的位置。他创作《福乐智慧》的目的如他在书中所说，"我把书名叫做《福乐智慧》，愿它为读者引路，导向幸福"。既然社会的人分为两种类型，一种好人、一种坏人，而好人和坏人当中又都具有一部分意志不坚定者，那么，引导这部分人远离丑恶而趋向善良，就成为一件"天生的好人"必须承担的社会教化责任。

优素甫·哈斯·哈吉甫的"天生的好人"就是智者圣哲，类似孟子所说的圣人君子。智者圣贤能够承担社会教化的责任，是因为他们的天赋秉性是善良的。那么，他们善良的天赋秉性是如何形成的呢？这个问题不仅我们关注，就是在《福乐智慧》中的国王也十分关注。国王曾问大臣贤明："世人靠学习成为圣哲，抑或是一生下就是圣人？"贤明回答说："真主若给你创造了心智，你会用心智来求取学问。随着年岁增长，心智完善，心想什么，就学会什么事情。求得了学问，方成圣哲，用学识为世人造福无尽。真主若没给你创造心智，即使你勤学也一事无成。"(《福乐

智慧》，第 1816~1821 行）智慧非人类学习所得，是真主造人时赋予的天性。除智慧而外的一切美德，人都可以从学习中找寻。“须知智慧是真主的恩赐，世人靠智慧而获得福运。有智慧之人是人中上品，智慧乃一切美德的根本。”（《福乐智慧》，第 1829~1830 行）所以优素甫·哈斯·哈吉甫说：“我愿永远赞美造物的真主，是他使我远离了不良行迹。他创造了我，又创造了我的心灵，使我获得了正道，心底充实。”（《福乐智慧》，第 381~382 行）

像孟子一样，优素甫·哈斯·哈吉甫也认为智者圣哲是“天之骄子”，是智慧超群者，具有通过学习和修养而明彻善德的能力；是善德楷模者，拥有劝诫国王和教化民众的责任。“人与人之间存在着巨大的距离，这距离就在于有没有知识。”（《福乐智慧》，第 197~201 行）“一切善事全都得益于知识，有了知识，好比找到了上天的阶梯。”（第 208 行）所以求知便成为人们认识善德并自觉实行善德的前提，教化便成为智者圣哲的历史使命。

由此观之，优素甫·哈斯·哈吉甫的人性理论，也像孟子一样，意在唤醒人的善良天性，希望世人从浑浑噩噩的迷途中觉醒，在智者的榜样和教导下，实现善心的回归，为今生和来世两个世界祈福铺平道路，进而实现家和、国盛和天下太平的理想。

所不同的是，孟子主张性善说，认为现实的丑恶并非人的本心，而是迷失了正确的人生道路，被次要的欲望所胁迫而产生的错误。只要人能够发现这个错误，就能回到正确的人生之路。而帮助人们发现这个错误，让他们回归到本心的任务，是君子责无旁贷的责任。优素甫·哈斯·哈吉甫

主张人性善恶两重说，认为人的本性中原具有趋善或趋恶的天性，当善占据上风的时候，便践行善德；当恶占据上风的时候，便肆虐罪恶。虽然人性有善有恶是真主的前定，但选择善恶却是人的自由。由于善是智慧的结晶，而智慧是智者圣哲得真主的赏赐，所以一般人因缺乏智慧而不知道何谓善、何谓不善，故帮助人们认识善的任务是智者圣贤责无旁贷的责任。

第二节 优素甫公正思想与孟子仁政思想

人性学说的意义在于解释人间善恶的渊源，确定人的品性是否具有可塑性，确立人的地位，并明晰人与人之间的关系，正是在这个意义上，人性学说是形成政治学说的基础。那么，优素甫·哈斯·哈吉甫与孟子是如何因不同的人性学说而建构自己的政治学说的呢？

在人性善的理论支持下，孟子提出了“仁政”的政治思想。

孟子认为“人皆有不忍人之心”。他举例说，当看到一个小孩将要跌到井里去，任何人都会有惊骇同情的心情。这种心情的产生，不是为了要和这个小孩的父母攀交情，不是为了要在乡邻朋友间博取好名声，也不是因为厌恶小孩的哭声才这样的，而是不忍小孩可能会遭遇到危险。“不忍人之心”就是“恻隐之心”；“恻隐之心”就是怜爱同情之心。孟子由见人之危而油然生恻隐之心的例子，推论出了“恻隐之心，人皆有之”的人性本善结论。既然人人都有不忍人之心，那政治的施行就要以不忍人之政为目标，“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。”不忍人之政就是仁政，先王有同情他人的善心，哪有不实行爱护百姓的“仁政”的道理呢？

孟子的仁政学说，只是他的“人性善”理论的一种延伸。孟子对人类社会如何保持和谐发展十分关注，因为，假定人类社会不能处于一种和谐发展的轨道之中，则国家必然“上无礼，下无学，贼民兴，丧无日矣。”①

仁政的核心是“仁”，仁政就是求仁义、行仁义的政治。《孟子·梁惠王上》中有一段孟子与梁惠王的对话："孟子见梁惠王。王曰：‘叟不远千里而来，亦将有以利吾国乎？’”孟子谒见梁惠王，惠王问他，老先生不远千里来见我，必是有对我国有利的良策吧？“孟子对曰：‘王何必曰利？亦有仁义而已。’”孟子很不高兴，对惠王说，大王何以言必及利呢，我只有仁义而已。

据研究者统计，《孟子》一书总共不过35000余字，光“仁”字就出现了150次，可见孟子对“仁”的重视程度。那么，什么是“仁”呢？

孟子的“仁学”思想是继承孔子的，他说："仁也者，人也；合而言之，道也。”②就是说，所谓的“仁”，就是人，互为表里，仁人相合即为“道”。中国汉字多以会意来表达抽象概念，“仁”便是“二人”亲和的会意组合，表示人与人之间的和睦关系。这与孔子是一致的。

这种以“仁”而“人”的思想就是“爱人”，就是“爱民亲民”，是“仁政”的基础。如果统治者不实行“爱民亲民”的“仁政”，就不会赢得“民心”，人民就会反对他，社会也就不可能得到稳定。孟子认为，一个统治者，要想使国家富强、保持自己统治的巩固，就必须要得“民心”。他说："桀、

---

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 同①。

纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。”[1]所以民心的相背就成了是否实行仁政、仁道的试金石。而仁政、仁道因为是天道在人道中的贯彻，因此“得道者多助，失道者寡助。寡助之至，亲戚畔之；多助之至，天下顺之。以天下之所顺，攻亲戚之所畔，故君子有不战，战必胜矣。”[2]这便是“得民心者得天下，失民心者失天下”的道理。

那么，什么是“道”呢？“道”指天道统御下的人道。对于“天道”，孔子说：“如日月东西相从而不已也，是天道也。不闭其久，是天道也。无为而物成，是天道也。已成而明，是天道也。”[3]由于“天地之性，人为贵”，[4]那么天道统御下的社会，便是以人为主体和归宿的“人道”。孟子发展了孔子的“天道”学说，把“天道”和谐的自然演进模式引入到“人道”而成“仁道”，而以“仁道”为出发点的政治，便是关注民生的“仁政”。

仁政，是由孟子首先提出来的。孔子主要论仁，当然也提到政，他说：“夫政者，正也。君为正，则百姓从而正矣。”[5]主要还是谈君王的道德修养，以身作则，没有将“仁”和“政”统一起来。而孟子发展了孔子的“仁学”，提出了“仁政”这一新的概念。孟子认为，不仅君王要有仁爱之心，而且还要采取养民生民的仁爱之政。孔子的“仁”着重在伦理概念，他关注的是人的行为与价值；而孟子的“仁政”主要是政治概念，关注的是人民生存与国家生存的关系。

孟子强调“仁政”，使“德治”思想得到了进一步的发展。孟子认为，

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 同①。
③ 王肃：《孔子家语》，南宁，广西师范大学出版社，1998。
④ 孔子：《孝经》，北京，中国纺织出版社，2007。
⑤ 同③。

在治理国家方面，有两种根本不同的方法，一个是他所赞成的“王道”，另一个就是他所反对的“霸道”。他反对一个统治者视民为草芥，用残暴的方法使老百姓屈从，主张关注民众的生存质量，用道德感化的方法使老百姓心悦诚服。他说：“以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。”[①]孟子所说的“力”，也就是人们所说的“厉刑”、“酷法”的强制；他所说的“德”，就是人们所说的“仁怀”、“德治”的仁政。孟子把“伦理”和“政治”紧密结合起来，强调君王和君子的道德修养是搞好政治的根本。他说：“天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”后来《大学》提出的“修齐治平”就是根据孟子的这种思想发展而来的。而君主和君子的道德修养的目的是践行“仁、义、礼、智”，并以身作则成为民的表率，进而启迪和教化民众也能发现“本心”，一心向善，服从并帮助君王和君子推行的“仁政”。

于是，以民生为本就成为“仁”的基本精髓，教化民众就成为“仁政”的基本核心。孟子说：“仁，人之安宅也；义，人之正路也。”[②]也就是说，仁是人的安身立命的所在，舍此人们将无所适从。义是人的光明大道，放弃人们将误入歧途。孟子的仁政思想便是在这一思想基础上展开的。

仁政的基础是“制民之产”，让民众有生活上的基本保障，这是政治稳定的基石。孟子强调保护小农经济，以此来维持和改善民众的生计，从而奠定政权稳定的基础。孟子继承了孔子节用爱民的思想，主张轻徭薄赋，征发徭役要不违农时。不违农时与薄税敛是封建农业经济的基本要求，是

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 同①。

仁政的重要内容。孟子多次谈到不违农时的重要性，说："不违农时，穀不可胜食也。"[①]他要求薄税敛，怒斥奢侈挥霍、不顾人民死活的统治者是率兽之辈："庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿殍，此率兽而食人者也。"[②]孟子反对杀鸡取卵似的剥削，强调宽待民众是赢得民心的最好办法。孟子认为，一个统治者最重要的就是要得民心，而为了得民心就必须要有爱民亲民的思想。因为，在他看来统治者只要有了爱民亲民思想，他就能够尽量去满足老百姓的要求。老百姓想要的，他就会使他们得到；老百姓厌恶的，就决不加给他们，这就是"乐民之乐，忧民之忧"。

孟子告诫统治者，不要忽视民的存在，更不要忽视民的生存状态，只有让民安居乐业，君才能够实现自己的统治而不至于被民颠覆。所以"孟子曰：'尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦，而愿立于其朝矣；市，廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦，而愿藏于其市矣；关，讥而不征，则天下之旅皆悦，而愿出于其路矣；耕者，助而不税，则天下之农皆悦，而愿耕于其野矣；廛，无夫里之布，则天下之民皆悦，而愿为之氓矣。信能行此五者，则邻国之民仰之若父母矣'"。(《孟子·公孙丑上》)这是孟子对构成社会的基本单元"士、农、工、商"不同行业提出的基本政治经济政策，只要实行，就可养民保国，就可太平无事。这就是孟子的民生主义的仁政学说。

孟子的民生主义仁政学说将民作为重要的关注对象。孟子说："民为贵，社稷次之，君为轻。"[③]"民为贵"是因为"民"是社稷的基础，是"君"

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
②~③：同上。

所以具有君的意义的先决条件。因为没有社稷的君是无国野主，没有民的社稷是败骨骷架。一个国家的形成必以民为基础，必以社稷为形态，然后君而统之。孟子的民贵君轻的思想，并不是说民的地位比君高，也并不说民有权利兴废君王，而是说没有民作为统治对象，则“君”无以为基础；不给民起码的生存空间，则“民”就会变乱暴夺。

那么，既然民心向背决定了国家兴亡，是否意味着“民授君权”了呢？不是的。孟子虽然对于暴政采取了抨击的态度，对于暴君采取了唾弃的态度，但是对君权的绝对权威却是毫不含糊的。在《孟子》中有一段万章与孟子的对话，讨论的就是君权来源问题。万章问：“尧把天下交给舜，有这回事吗？”孟子说：“没有。天子不能把天下交给别人。”万章不解：“那舜拥有天下是谁给他的呢？”孟子说：“是天授与的。”万章问：“是天亲自告诉舜可以拥有天下的吗？”孟子说：“天是不说话的。”万章更加糊涂：“既然天不说话，舜怎么知道天授予他天下的呢？”孟子说：“是尧向天推荐了舜，天接受了尧的推荐而把天下授予舜，然后公布给民众，民众也接受了。”[①]孟子依据中国古老的文化传统，对左右人生命运的终极理念“天”和“天命”具有一种敬畏之心，于是将他最无法撼动的君权贯彻其中，“君权天授”便顺理成章了。至于像孟子切齿的暴君夏桀和商纣，因为他们鱼肉民众，失去民心，而民心代表天意，他们的覆灭便也是天意使然。孟子说：“天视自我民视，天听自我民听。”[②]就是以民心而察天意的意思。

先秦儒家的“君权天授”直接上承于父系氏族社会的宗法制，对天帝

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 同①。

的崇拜与对祖先的崇拜在儒家的政治伦理学说中是合而为一的。“本于天”与“本乎祖”是有内在联系的，君主在这样的前提下就成了天帝的儿子，他的权力就是天赋予的，这就是“君权天授”。它既有形而上的“天”的呵护，又有形而下的“三纲五常”的支撑。由此可知，在孟子的思想中，“天”是万物之根源，一切尊卑、贵贱都是前定的，非人力能够左右。因此，君主的权力是上天赐予的，君主的地位是不可动摇的。

既然君主的地位不可动摇，而这不可动摇性是天所授予，那么君主对于天下的安宁和百姓的福祉就有着不可推卸的责任。君主是国家政治形态的制定者和统领人，因此在治理国家中，就应该“明德慎罚”、“主德辅刑”和“德教为先”，也就是在法治和德教的关系中，更加重视道德教育的作用。

孟子极力鼓吹“仁政”，是由于他对战国时代的社会状况极为不满。残酷的兼并战争和暴政使广大人民生活在水深火热之中，“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城，此所谓率土地而食人肉，罪不容于死”；“民之憔悴于虐政，未有甚于此时也”。[①]孟子倡导“仁政”，就是希望国君能够“与民同乐”，使人民的生活安定幸福。而实行“仁政”不仅可以得到人民的拥护，而且必定能够“王”天下，即所谓的“仁者无敌”。对统治者来说，因为人性本善，实行仁政不仅是遵循“人道”，而且更是践行“天道”。

相对孟子的仁政学，优素甫·哈斯·哈吉甫的公正政治学说更多的是建立在对社会以及人的等级差异基础之上。孟子强调“不忍人之心人皆有之”。在天性和人格上，圣人和凡夫俗子是生而相等的。他说：“麒麟之于走兽，凤凰之于飞鸟，太山之于丘垤，河海之于行潦，类也。圣人之于民，

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

亦类也。”[1]正因为每个人都具备善良天性和良好品德，如果人们不断发展自己的“四端”，也就是善性和道德，那么“人皆可为尧舜”。而优素甫·哈斯·哈吉甫则认为人或善或恶，在人性善方面并不是人人平等，所以不可能“人皆可成尧舜”。人既然包涵着或善或恶的两种秉性和或贵或贱的不同地位，那么治理国家就要坚持扬善惩恶、抑强扶弱和赏罚并重的方针，这就是优素甫·哈斯·哈吉甫·哈斯·哈吉甫的公正政治。

在《福乐智慧》中，国王日出向大臣贤明提出了如何治国的问题。“国王说：‘贤明啊，注意，请听我向你提的问题。真一的我主创造了人类，有贵有贱，有贤有愚。有的聪明，有的愚妄，有的贫穷，有的富贵。国君应如何引导他们，将他们治理，以扬名四域？如何使天下大治，人民富庶，临终前留下没好的声誉？如何使国库充满财物，让敌人屈服，使动乱消除？如何使兵马充足，国力充实，借知识推行公正的法度？如何声威大震，名扬四海，地位日高，福乐无已？如何能永享福贵荣华，普天下人民向他臣服？’”（《福乐智慧》，第1921~1929行）

国王日出最为关切的问题是保持自己的统治具有可持续性，能够千年万代、子子孙孙延续不绝。但是，千年万代、延续不绝只是一种美好的愿望，使其成为事实尚有许多的问题不能不面对。对统治者来说，治理国家与治理王宫后院是截然不同的。王宫后院是自己的家族问题，而国家却是除了自己的家族之外更为广大的社会群体。这个社会群体，由不同的阶层组成，不同的阶层具有不同的素质修养，扮演不同的社会角色，怀抱不同的社会欲求，社会因为这些不同的阶层的不同利益要求而呈现出极其复杂

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

的形态。如何能够使不同的利益群体和睦生活在一个共同的社会之中，各尽所能，各取所需，就成为所有政治学说的出发点，也成为所有国家统治者不能不面对的问题。

优素甫·哈斯·哈吉甫认为，国君不仅是一国之主，更是“正义”与“公正”的化身。《福乐智慧》将国王冠以“日出”之名，用意正在于此。我们先来看看《福乐智慧》第十七章中，日出国王是如何向大臣月圆讲述正义与公正的实质的：

一天，日出国王在宫中独坐，大殿空空荡荡，心中寂寞。他把月圆传至殿前，向月圆讲述为什么自己叫日出。国王说：“你瞧那太阳浑圆无缺，灿烂的光辉始终如一。我的秉性也和太阳一样，充满了永无亏损的正义。太阳每天出现，光照宇宙，光辉遍及万物不差毫厘。我的法度和太阳一样，普及于万民而不分彼此。太阳一出，大地温暖，百花朝阳绽放争艳斗奇。我的法度所及，万民得治，无论是巉岩还是砾石。旭日所临，无论优劣，光芒普照，巨细无遗。”（《福乐智慧》，第 825~831 行）

优素甫·哈斯·哈吉甫处于乱世之中，政治的腐败污浊，民众的生灵涂炭，是他所深恶痛绝和悲伤忧愁的。他创作《福乐智慧》就是希望提出一个人性化的合理政治模式，以从根本上改变现实的不公正状态。这决定了他的政治思想不能不以“正义”与“公正”为出发点。优素甫·哈斯·哈吉甫在这里以国王自答的方式提出对清明政治的渴望，正是这一思想的直接表达。国家是一个社会政治实体，由国王、大臣和仆民构成，并以一定的管理和约法来保持一种秩序。这其中，国王是国家这个政治实体的塔尖，大臣是塔身，仆民是塔基，“如果国君不为民立法，不保护人民免遭不幸，

人民将遭殃，国家将受损，社稷的基石将毁坏殆尽”。(《福乐智慧》，第2136~2137行)

人民所以是社稷的基石，在于人民为社会创造财富，使社会得以发展。在《福乐智慧》中，优素甫·哈斯·哈吉甫曾通过贤明与觉醒两个智者的对话，表达了他对这些被称为“仆民”的敬意：

“还有一种人是农民，他们乃是十分有用之人。你要和这些人很好交往，生活中不会为吃喝忧伤。一切人都从他们那里获益，他们给人们赋予饮食的乐趣。”(《福乐智慧》，第4400~4402行)“除了他们之外还有商人，买进卖出而追求利润。”(《福乐智慧》，第4419行)“世间倘无商人奔走四方，怎能穿到紫貂皮的衣装？倘若契丹商队的路上绝了尘埃，无数的绫罗绸缎又从何而来？倘无商人在世间东奔西走，谁能看到成串的宝石珍珠？”(《福乐智慧》，第4425~4427行)“在此之后还应谈到牧人，管理牲畜全靠他们。他们可靠、诚挚、心地纯正，不会把自己的负担转嫁别人。肉食、皮衣、战马和坐骑，运输驮载的牲畜也得他们供奉。奶酒、乳浆、酸奶和干酪，使居室舒适的毡毯也来自他们。”(《福乐智慧》，第4439~4442行)“还有另一等人乃系工匠，他们谋生度日全凭技艺。……铁匠、靴匠，还有皮匠，漆匠、弓匠，还有画师；人世全凭他们缀饰装点，他们能够制出惊世之物。”(《福乐智慧》，第4456~4459行)

这不仅表达了优素甫·哈斯·哈吉甫对“农、商、牧、工”这些“仆民”的敬意，同时亦表达了他对这些“仆民”在社会经济在中重要性的肯定。如果说政治是一个国家强盛与否的制度保证，那么经济就是一个国家强盛与否的物质保证。优素甫·哈斯·哈吉甫以一个虽十分浅显但极为深刻的

例子表明了他的这一观点。他说："若要得天下，须有兵马，若要养兵马，又须金银；敛财需要人民富足，要人民富足须法制公正。"(《福乐智慧》，第 2057~2058 行)这是一个难以割裂而相互依存的关系链。所以，关注民生就是国家不能采取釜底抽薪或杀鸡取卵的办法削弱民生，而是要能够保证各行各业在一个公平的竞争环境之中发挥他们的积极性。要能够"让商人保管好自己的储存，让工艺匠人传艺给学徒；让农夫精心种好稼禾，让牧人繁衍增殖牲畜。"(《福乐智慧》，第 5589~5590 行)要关注他们是否能够各尽所能，各得其所。只有对庶民公正，令其安居乐业，他们才会为社会提供源源不绝的财富，国家才能府库充盈，兵马才能威武壮大，统治才能持久安宁，征服世界才能梦想成真。

所以，关注民生问题就不仅仅是经济问题，更是政治问题。"残暴的国君使国祚衰败，人民岂能长期忍受暴政？请听博学之士的名言：暴君的政权不能久存。暴政似火，能焚毁一切，良法似水，使万物滋生。"(《福乐智慧》，第 2030~2032 行)荀子说，人民是汪洋之水，水可以载舟，亦可以覆舟，也是说这个问题。正因为人民具有这种颠覆君王的特性，所以历代被称为具有良知的圣贤，不论他们出于什么样的考虑，都向君王提出关注民生的问题。

那么，国君拿什么赢得人民的拥护而不至于因他们的不满而"覆舟"？

既然人性善恶二重学说是优素甫・哈斯・哈吉甫形成自己的政治学说的基础，那么依据人性二重学说，他对治理国家，使国家达到大治的观点，自然就离不开以"正义"和"公正"之鞭惩恶扬善。(《福乐智慧》，第 809~819 行)恩威并重、赏罚分明、抑强扶弱、惩恶扬善地公正执法，就

是正义的伸张，就是国君维护社会公平责无旁贷的责任。“国君啊，你好比一位医生，庶民们的病痛需要你医治。有的人倍受欺凌压榨之苦，有的人拮据贫困满怀愁绪。你瞧，医治的药方就在你手里，愿你做医生，使他们药到病除。”（《福乐智慧》，第5241~5244行）

依据优素甫·哈斯·哈吉甫的人性学说，“国君天生是社稷之主，自幼儿学得美德善举。真主给谁赐予了王位，也给他赐予相应的心智。真主想把谁造就成国君，也为他造就智慧和羽翼。”（《福乐智慧》，第1932~1934行）这与中原的“君权神授”思想也是一致的。真主是神，是无所不知、无所不能的神，真主不可能把君权授予一个弱智者，不可能将治理万民的权力交由一个没有慈爱之心的人。国王所以被冠以“日出”之名，所以具有“正义”、“公正”的象征意义，不仅因为国王在社会中至高无上的地位，而且还因为国王作为社会的塔尖，应该具有指路明灯和榜样的特性。因此，国王的治国之道，不仅应该是公正无私的，而且国王的行为举止，也应该成为美德善行的标杆。“国君啊，你应当感恩知足，应当温和仁善地对待真主的奴仆。为了正义，真主将你扶持，你要公正不阿，走正直之路。办理国事要借助于智谋，莫追逐欲念，要清心寡欲。对普天下庶民要慈爱为怀，对尊者和卑者都要讲究礼数。”（《福乐智慧》，第5194~5197行）

同时，优素甫·哈斯·哈吉甫还更加深刻地认识到，国君的行为不仅对庶民具有榜样作用，因为国君不受制约的特殊地位，使得国君的自我修养任务比任何人都紧迫和重要：“庶民的劣行由国君制止，国君的劣行，谁能制止？世人用水来洗涤秽物，水若是污秽，靠什么洗涤。人若是病了，由医生治疗，医生若病了，谁给他治病？”（《福乐智慧》，第2107~2109行）

这种形象的表述使我们很容易地理解了优素甫·哈斯·哈吉甫公正政治理念的两层含义。第一，国家的政治就应该建立在正义与公正法律基础之上而惩恶扬善；第二，正义与公正的实行必须建立在国王慈爱与善德基础之上而独标高格。所以他说："社稷的基础建于正义之上，正义之道乃社稷的根柢。君主对人民执法公平，定会实现愿望，万事如意。"(《福乐智慧》，第 821 行) 更殷切地希望："国君啊，世界好比一块大田，你播种了什么，便收获什么。去吧，快去把善因撒播，你将会得到永恒的善果。"(《福乐智慧》，第 5248~5249 行)

优素甫·哈斯·哈吉甫的公正政治学说，虽然建立在伊斯兰教关于和谐社会的理想之上，但更加具有积极的民生主义思想。他从喀喇汗王朝的实际出发，在研究了维吾尔以及中亚各国历史的发展基础之上，以对社会健康发展的责任感而提出了关注民生、清明政治的理想目标，虽然这个理想目标在当时具有很强的乌托邦色彩，但公正政治学说的基本精神，却无疑具有积极意义。

由此观之，优素甫·哈斯·哈吉甫虽然与孟子一样，都把理想的国家政治模式建立在民生的基础之上，但是他与孟子关于民生的原则定义却很不相同。孟子认为因为"人人皆有不忍人之心"，所以应该实行"不忍人之政"、即"仁政"，仁政是君王深怀慈爱之心而对国民的赏赐与施惠；而优素甫·哈斯·哈吉甫则认为因为人或善或恶，所以必须实行恩威并重、惩恶扬善、赏罚分明的政治，即"公正"政治，公正是君王坚持正义原则而对国民的管理与疏导。

优素甫·哈斯·哈吉甫突出强调君王的政治纲领应该坚持公正的原则，

而不像孟子那样是建立在“恻隐之心”和恩赐基础之上。孟子的“仁政”是一种上对下的施予，并不具备公正的意涵。优素甫·哈斯·哈吉甫的“公正”虽然也是一种上对下的承诺，但却有一种“制度”性质。这可能是优素甫·哈斯·哈吉甫受了亚里士多德《政治学》中关于政治制度形态分析的影响。所以优素甫·哈斯·哈吉甫认为，假如君王的政治不是建立在公正的基础之上，那么就不能解决社会不平等现象，就不能向社会和民众提供一种公平的生存与竞争条件。同时他还继承了柏拉图的关于社会之人生来不平等的基本思想，这种不平等决定了他们在社会之中所扮演的角色，并以这种不同的角色而支撑起国家的社会形态。在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，虽然人们因为与生俱来的能力而处于既定的社会阶层，假如国家不能提供一个让他们尽情发挥自己能力的公平环境，则他们的能力便不能很好地发挥，国家因此不仅蒙受巨大的损失，而且将会导致因为不平等而造成的诸多社会冲突。这种冲突的不断加剧，必然导致国家危机的发生。因此，公正是协调社会不同阶层关系所必须坚持的政治方针。国王只有实行公正政治，才能避免以强凌弱、以势欺人的霸道，才能推行奖掖忠信、扬善惩恶的善道，才能保证社会弘扬正义，才能使社会不同阶层的人和睦相处，共同发展。国家的政治在这样的轨道上，才能够不断繁荣与昌盛。

第三节 优素甫与孟子的君王之鉴

孟子的“仁政”学说也好，优素甫·哈斯·哈吉甫的“公正”学说也好，都把治理国家的根本任务交给了当政的君主，并且又都认为君主的地位是

"君权神授"不可撼动。既然"天定"的君主地位不可撼动，而且君主又掌握着治理国家的重任，那么君主的好与坏，就必然决定了国家政治的好与坏。所以，优素甫·哈斯·哈吉甫也好，孟子也好，都认为国家政治清明与否的关键在于君主是否理解什么是清明政治，是否能够明确怎样做才能建立清明政治。他们创作《孟子》和《福乐智慧》的目的就是向君主纳谏，以陈述他们对清明政治的认识，并特别强调君主的德行在清明政治中的重要性。他们不仅希望君主能够接受他们的意见，真正理解清明政治的原则，而且要求君主身体力行，在自己的实际统治中贯彻这些原则。于是，《孟子》和《福乐智慧》都成为了"君主宝鉴"。

《孟子》的开篇是《梁惠王》，以孟子和梁惠王对话的方式展开孟子自己的政治学说。

梁惠王急于称王天下，但不得其道，故向孟子请教："寡人之于国也，尽心焉耳矣。河内凶，则移其民于河东，移其粟于河内；河东凶亦然。察邻国之政，无如寡人之用心者。邻国之民不加少，寡人之民不加多，何也？"意思是：我对治理国家的政事，已经很用心了。河内发生饥荒，就把灾民迁移到河东，并用粮食救济河内；如果河东发生饥荒也采用同样的办法赈济。我也考察过邻国的政事，那些君王好像没有像我这样尽心尽力的。可是，为什么邻国的国民不见减少，我的国民不见增多呢？梁惠王自以为自己是一个明君，一直以善心对待自己的国民，可是却奇怪为什么不能打动邻国国民的心，让他们都投奔到他的国家来。

孟子听明白了，他认为这是梁惠王施小善而欲求大利，不足称道。赈济只是一种补救之法，并不是君王真正的治国之道。君王欲安定天下使万

民归附，必须从国家治理的源头开始做起，而那个源头就是要让国民“养生丧死无憾”。

如何使国民“养生丧死无憾”呢？孟子说：“不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。”这就是说，作为君王，不仅要在遇到天灾的时候施放赈济，更重要的是要从爱民的立场出发，时时关注国民的生活状况，制定一系列可持续性发展的养民政策，“明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡，然后驱而之善，故民之从之也轻”。[1]就是要使国民生有所养，老有所依，丧有可葬，无后顾之忧。那样的话，不仅本国的国民信任君王，邻国的国民也会投奔过来。

作为君王，首先要爱民，这是孟子对君王的基本要求。他对梁惠王说：“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”[2]这种“乐民忧民”思想就是“仁政”，而施行“仁政”的人是无敌于天下的。

不仅梁惠王想称王天下，齐宣王也有那样的野心，也向孟子提出“德何如则可以王矣”的问题。齐宣王对孟子说，你说从爱护百姓出发征服天下无人能敌，像我这样的人，能否做到爱护百姓？孟子马上说，能呀。齐宣王奇怪了，你怎么知道我能？

孟子问齐宣王：“听说有人要杀牛用来祭祖，你不忍心看见牛恐惧觳

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 同①。

抖的样子，令人用羊代替，有没有这回事？”

齐宣王说：“有哇。”

孟子说：“有这样的慈善之心就足以征服天下。”

齐宣王说：“那我为什么还没有称王天下呢？”

孟子说：“那是因为您的慈善之心虽然恩泽到禽兽之身，却还没有施惠到国民之身的缘故。而这一点您本来是可以做到的。举个例子，有人说他可以力举百钧，却举不起一根羽毛；目力可以明察秋毫，却看不见眼前一车柴薪。举不起羽毛是因为不愿用力，看不见柴薪是因为不肯用眼，那么，不能善待百姓呢？就一定是因为不肯施加恩泽。所以，现在您没有称王天下，是因为不去做，而不是做不到啊。”

孟子对君王如何才能“王”天下的要求看似很简单，其实，却是一件十分苛刻的要求。孟子说：“徒善不足以为政，徒法不能以自行。”①仅自己有善心还不足以为政，仅订了法度还不可能自动贯彻。君王必须避免“沽名钓誉”和“法不责己”，坚持不仅将仁爱之心释放出来，而且要切实地施惠到老百姓的身上；不仅制定法度规范国人，而且要切实地自己首先身体力行、以身作则。只有如此才能“王”天下。

孟子传承了儒家的理论，十分强调统治者“以身作则”的重要作用。孔子就说：“政者正也，子率以正，孰敢不正？”②政治就是端正，统治者带头端正，谁还敢不端正？“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”③如果端正了自己，治理政事还有什么难的？不能端正自己，

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 《论语》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
③ 同②。

如何教导别人端正？所以孟子更加直截了当地说："是以惟仁者宜在高位。不仁而在高位，是播其恶于众也。上无道揆也，下无法守也，朝不信道，工不信度，君子犯义，小人犯刑，国之所存着幸也。故曰，城郭不完，兵甲不多，非国之灾也；田野不辟，货才不聚，非国之害也。上无礼，下无学，贼民兴，丧无日矣。"故孟子总结说："君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正。一正君而国定矣。"①

《论语·颜渊》中记载了季康子与孔子的对话："季康子问政于孔子曰：'如杀无道，以就有道，何如？'孔子对曰：'子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。'"季康子认为，要治理好国家，应该先杀掉那些无道的人，用以成就那些有道的人。孔子当然不同意他的话，提出统治者在道德上"以身作则"的重要性。他说，君子的品德好比是风，小人的品德好比是草，风吹到草上，草就必定会跟着倒向风吹的方向去。统治者对国民的道德教化首先要建立在自己的道德修养基础上，如果统治者能够以身作则，他的道德素养就能够对人民起到感化的作用。如果君王自己恣意妄为，上行下效，国民也会跟着行为不端。到了孟子就更加明确，他甚至强调"仁者如射，射者正己而后发；发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。"②各种道德约束和法规政令实行得不好，不要怪罪国民顽劣成性，不可救药，而是要反躬自问、自责，是否自己给国民树立了好榜样。"以善服人者，未有能服人者也；以善养人，然后能服天下。"③用法制强迫国民服从善，是适得其反的；以德治善行影响

① 孟子：《孟子》、朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
②~③：同①。

国民，才能征服天下人的心。

君王如何克制自己的欲望，如何以仁爱之心和礼仪之举榜样天下，并不是一件容易做到的事情。君王的地位虽然是天定神授的，但是君王不是神而是人，是人就有人的弱点。齐宣王就曾对孟子说他有“好色贪财”的毛病，但是在孟子看来，齐宣王的这些毛病如果不是“独断专行”，其危害就不大。因为好色是人之常情，既然是人之常情，君王就不能“独断”好色，而首先要保证国民内无怨女，外无旷夫；贪财也是人之所欲，既然是人之所欲，君王也不能“独断”贪财，而也要让臣民有积蓄货财的机会。孟子认为，如果君王只顾“君之仓廪实，府库充”，而不管人民的疾苦，只顾享乐而使人民处于水深火热之中，上与下的矛盾就会激增，国人或不堪穷苦而逃亡，或“放辟邪侈，无不为己”。“故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子”，独断专行的后果就是这么严重。相反，如果“今王发政施仁，使天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲出于王之涂，天下之欲疾其君者皆欲赴诉于王，其若是，孰能御之？”①

在孟子看来，君王的人生目标是“为天下”而不是“为富贵”。因为富贵对于国之君王来说，是唾手可得的，而天下对于国之君王来说，尚在梦寐以求。他问齐宣王，你的人生目标是“为肥甘不足于口与？轻暖不足于体与？抑为采色不足视于目与？声音不足于耳与？便嬖不足使令于前与？”②既然不是为这些，那就要有“为天下”的胸怀，如果还采用“为富贵”

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 同①。

的斤斤计较办法，那就是缘木而求鱼，后果十分危险。

孟子的君主宝鉴，除了强调君王要修养德行，并且身体力行、以身作则之外，还对大臣在辅佐君王方面的重要性给予了特别的关注。孟子认为，在治理一个国家时，一定要“贵德而尊士，贤者在位，能者在职。”[①]要求“贤者”能够居于掌握政权的地位。因为“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦，而愿立于其朝矣。”[②]尊敬有德行的人，任用有才能的人，使杰出的人都有适当的职位，那么天下的士人都会很高兴，都希望到那个国家为君王服务了。“故将大有为之君，必有所不召之臣。欲有谋焉，则就之。其尊德乐道不如是，不足与有为也。”[③]所以，有大作为的君王，必然会吸引贤良之臣。如果有事需要谋划，就去主动请教。假如君王没有这种尊德乐道的品性，就不会吸引贤良之臣帮助他实现大作为。言外之意很明显，没有贤良大臣的辅佐，君王不过只是一个空架子，国家也不过是一个空架子。孟子并不是在危言耸听，他利用商代名相伊尹辅佐商汤、东周管仲辅佐齐桓公等历史故事，证明了尊敬贤良之臣对于国家兴亡具有多么不可或缺的重要意义。

孟子告诫君王，国家虽然是上天授予君王负责统御的，但管理却还需要贤良之臣。君王应该充分认识到贤良之臣的重要地位，不仅要亲近他们，关心他们，爱护他们，而且要尊重他们，信任他们，把他们看作自己的手足，给他们搭建起充分展示才华的舞台。如此，他们就会尽忠效力，死而后已。否则，他们不仅“不在其位，不谋其政”，甚至会拂袖而去。等到

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
②～③：同①。

那时，成为孤家寡人的君王就只能自食苦果，不要说“王”天下，恐怕连自己的门庭都会收拾不好。不仅如此，假如贤良之士受到冷落，奸佞之徒就会乘虚而入。“是以惟仁者宜在高位。不仁而在高位，是播其恶于众也。”

孟子不仅在理论上这样告诫君王，而且在行动上也以身践行。孟子在齐国因为受到冷落，便很是失望，就佯装离去而给齐王一个后悔的机会。孟子离开齐国后，尹士却说起了风凉话：“认识不到齐王不可能成为商汤、武王，那是孟子不明智；认识到而还要来齐国，那就是贪图功名富贵。千里迢迢到齐国见齐王，没有得到赏识就要离开，过了三天才走，为什么这么慢慢腾腾？我看不起这种人。”孟子认为尹士误解了他，之所以慢慢腾腾，是希望齐王能够改变主意而重用他。孟子说：“王如用予，则岂徒齐民安？天下之民举安。”[①]

但是这种自信不是说给自己听的，而是说给君王听的。孟子就曾经警告齐宣王：“君之视臣如手足，则臣之视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣之视君如国人；君之视臣如土芥，则臣之视君如寇仇。”[②]把士臣是否能“忠君尽责”，是否能为天下“肝脑涂地”的责任，全推给了君王。齐宣王曾经问孟子：“汤放桀，武王伐纣”，“臣弑其君，可乎？”孟子回答说：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残。残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”[③]因为夏桀和商纣两个君王不行仁政，所以他们已经不再是“君王”，而降为“一夫”的普通人，诛夏桀和商纣，就不是“弑君”，而是杀普通人。这样的告诫，让君王听起来一定是很不舒服的。所以后来到了明代，

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
②~③：同①。

朱元璋就对孟子咬牙切齿，不仅将孟子从亚圣的位置上掀翻，而且命令将《孟子》一书大删特删，不能容忍书中的犯上直言。

孟子的君主宝鉴，主要是强调，如果想“王天下”，必须以仁爱之心对待国民，以崇敬之情善待士臣，以仁政措施和善行之举来感化国民，否则，不仅失去民心，失去臣心，而且还有掉脑袋失去国家的危险。

那么，优素甫·哈斯·哈吉甫是如何向君主提出“君主宝鉴”的呢。

优素甫·哈斯·哈吉甫本来是伊斯兰教信士，他千里迢迢来到王宫，呕心沥血创作《福乐智慧》，并把它当作最珍贵的礼物献给喀喇汗王朝的统治者，并不是为了来歌功颂德的。虽然他的书中将国王描绘成为一个大仁、大智，如太阳一样将爱心普照大地的明君，但那是他对国家清明政治的一种希望。

《福乐智慧》第十二章“故事开始——关于日出国王的叙述”中，虽然用了许多华丽的辞藻赞美日出国王事必躬亲的勤政与辛劳，但是话锋一转，便委婉地暗示说：“人君啊，要得天下，必须清醒，清醒冷静符合于教典精神。昏聩的人闭上眼睛昏然而睡，强者啊，莫昏睡了，早点觉醒。国君清醒，使国人得益，国人由此而享乐无穷。明君治国，国人由穷变富，绵羊和野狼，一池清水同饮。”（《福乐智慧》，第446~449行）这表达了优素甫·哈斯·哈吉甫创作《福乐智慧》的基本精神，就是希望国家能够掌控在一个清醒的国君之手，而那清醒的国君是一位明君。

那么，国君清醒的标志，或明君的标志又是什么呢？或者说，国君怎样做才能避免昏聩呢？

宝鉴之一：“察轻重”。

一天，国王日出把大臣觉醒叫到身边，他问觉醒："真一的我主创造了人类，有贵有贱，有贤有愚；有的聪明，有的愚妄；有的贫穷，有的富裕。国君应如何引导他们，将他们治理，以扬名四域？如何使天下大治，人民富庶，临终前留下美好的声誉？如何使国库充满财物，让敌人屈服，使动乱消除？如何使兵马充足，国力充实，借知识推行公正的法度？如何声威大震，名扬四海，地位日高，福乐不已？"（《福乐智慧》，第1921~1928行）这是优素甫·哈斯·哈吉甫借国王日出之口描述的"清醒国君"的所思所虑。我们由此可以明白，优素甫·哈斯·哈吉甫对"清醒国君"所下的定义是，时刻想着国家的强盛和人民的富庶，时刻想着坚持正义之规推行公正法度，时刻想着奖掖贤臣之功、铲除奸佞之谋，时刻想着国家的内忧与外患，时刻想着天下大治以美名传播四海；但是却不能时刻想着自己如何能够永享富贵荣华。从某种意义上说，这不仅是"清醒国君"的基本要义，也是"清明政治"的基本要义。所以，贤明回答说："清醒和法制是国家基石，又是治国的钥匙和缰绳。哪位国君清醒而警觉，就能保住国家，压服敌人。哪位国君持法公正，国家昌盛，福星照临。"（《福乐智慧》，第2015~2017行）所谓"清醒"，就是明察国事孰轻孰重，知道应该以天下为己任，而不是以自己的私欲为己任；所谓"警觉"，就是不能对国事掉以轻心，更不能放松对自己的约束为所欲为。"国君应当正直，博学多智，要威名赫赫，有胆有识。""要知足知忍，虚心谦和，要恕人之过，性情文静。要具有超人的非凡才德，要为黎庶制订良好的法令。何处有了这样的君主，人民将摆脱灾难病痛。"（《福乐智慧》，第2168~2172行）"察轻重"是国君为政的第一要义，只有坚持这样做，国君才是明君；只有这样行政治，政治才

能清明。察轻重之所以重要，之所以被优素甫·哈斯·哈吉甫当作讨论“明君之道”的切入话题，意义就在于此。

宝鉴之二：“正自身”。

喀喇汗王朝已经进入专制的封建社会。汗朝的可汗沿袭着专制封建社会特有的世袭继承制度。与中原王朝所不同的是，喀喇汗王朝的世袭继承，还保留着原来草原民族固有的“东、西”双王制度，即“正、副”可汗分别管理不同的区域。正可汗叫“阿尔斯兰汗”，副可汗叫“博格拉汗”。尽管如此，汗的成员则出身一脉，具有与中原同义的“天授君权”的性质。既然是“天授君权”，可汗的地位就不可撼动；既然是“天授君权”，可汗的品格就应该是“承接天恩”。因此，君王不仅是一国之主宰，而且必须是一国之领袖。所谓“领袖”，就是礼仪行止的榜样，就是美德善行的标杆。正是国君具有礼仪行止的榜样和美德善行的标杆作用，所以“君主应当是人间精英，要品质优良，口心端正。要博学多智，爱护人民，要知足不贪，心地宏仁。要时时处处多兴善举，要知耻知礼，富有温情。”(《福乐智慧》，第 1963~1965 行)“国君若善良，人民就正直，人民会习性善良，风气端正。”(《福乐智慧》，第 887 行)因为“一国之主走什么路径，臣民们也都步其后尘。国君善良，道路正直，臣民们也能正道直行。”(《福乐智慧》，第 2113 行)这与孟子的“君仁莫不仁；君义莫不义；君正莫不正。一正君而国定矣”的观点到是不期而合。[①]

为了更形象地阐述自己的这一观点，优素甫·哈斯·哈吉甫用水与花园的关系打比喻说：“人心是花园，君恩是水，君王的教诲浇灌它成长。

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

哪一座花园里清水长流，必然鲜花盛开，散发馨香。君王的旨令若是金玉良言，臣仆眉开眼笑，心花怒放。若是君王的旨令不当，盛开的鲜花儿旋即枯黄。”（《福乐智慧》，第1807~1810行）而这样的比喻，曾在儒家荀子的《荀子·君道第十二》中也曾出现过，荀子说：“君者，民之源也。源清则流清，源浊则流浊。”都是将君恩作为民生的滋养，将端正自身作为君王行为的一个基本准则。

这样的基本准则，是历史上的智者对君主制度下凌驾于法律之上的君王最基本的忠告。从古代希腊的苏格拉底、柏拉图到亚里士多德，从古代中国的孔子、孟子到荀子，概莫能外。他们都是看到君主至高无上的特权，而这种特权或放任、或约束，都取决于君主的自律与自节。因此，告诫君主要端正自身，以免以自己的劣行影响国家的道德体系，是维持一个社会相对平和的最起码的条件。优素甫·哈斯·哈吉甫的观点也是如此。

宝鉴之三：“戒贪欲”。

在《福乐智慧》第七十一章中，国王日出终于见到了他梦寐以求的博学隐士觉醒。他求贤若渴，急切地请求觉醒为他指点迷津。但是觉醒却语出惊人，对国王日出误入迷途大加鞭挞。觉醒说：“国君啊，你仔细看看自己，为一己之身积蓄了多少财富。海中的珍宝对于你无穷无尽，海底的珠玑对于你无尽无已。褐色地层中的金银财富，你都要掘取来填充宝库。山间麓底埋藏的奇珍异宝，国君啊，你还挖得不知满足。你征收大地上结出的粱谷，用来装满自己的粮库。飞禽走兽，还有水中的游鱼，严君啊，无一能从你手中逃出。你的商队历经列国在世上漫游，到处搜寻绫罗绸缎、紫貂灰鼠。东罗马锦缎和印度丝绸，也难以填满你无底的宝库。骏马宝骥充斥于御厩，

你的欲壑无填平之时。成千上万的骆驼你攫为己有，野外有野马，厩中有駃騠。漫山遍野是你的羊群，奴隶和侍女难以数计。山阴里布满了成群的牦牛，平原上黄牛、犍牛铺天盖地。就连那山崖间的羚羊和野山羊，雄君啊，也难逃你的手底。无论是麋鹿、獐麂和白羚，都是你用之不尽的美肴佳食。无论是野驴还是青羊，英主啊，都有人抓来奉献于你。狐狸、野猪、熊罴、狮子、豺狼，围猎中都被你置于死地。无论是白鸽、黄鹄、大雁、水鸭，还是大鸨、鹌鹑、天鹅、锦鸡；抑或是天穹中成群翱翔的黑鹰，苍狼啊，它们也都难以逃逸。你的猎鹰使飞禽无以飞翔，你的猎狗使走兽绝了踪迹。”（《福乐智慧》，第5359~5379行）

专制制度下的君王，总是以自己的意志看待国家，将国家视为自己的私产，置于自己的绝对统治之下。人民是他的子民，土地是他的田产，宝藏是他的财富，政权是他的工具，兵马是他的武器。而凌驾于这种制度之上的君王，不仅将这种意志强加于国民，而且将自己的私利与国家利益混同在一起，以为自己可以恣意妄为、我行我素。优素甫·哈斯·哈吉甫认为，君王如果这样把自己的私欲凌驾于国家利益之上，是君王最大的失职。他说：“国君啊，你好比一位医生，庶黎们的病痛需要你医治。有的人倍受欺凌压榨之苦，有的人拮据贫困，满怀愁绪。有的人无食，有的人无衣，有的人愁肠百结，呻吟痛苦。你瞧，医治的药方就在你手里，愿你做医士，使他们药到病除。倘若你不医治他们的病患，你就会对庶民犯下罪愆。”《福乐智慧》，第5241~5245行）

君王是一国之主，君权是真主托付给君王代行管理人间百姓的责任。“你的肩头承受了真主的托付，要好生照管，真主会审问你。”（第5360行）

所以，“国君啊，你今天是万民之主，要贤明警觉，保护百姓。今日你肩头上挑着重担，莫要昏睡，要时刻清醒。追求享乐会当情欲的俘虏，若做了俘虏，要力争脱身。流逝的岁月倏忽如飘风，你还能在王位上耽几多时辰？”（《福乐智慧》，第1436~1439行）

“你还能在王位上耽几多时辰？”这已经不是忠告，简直是发聋振聩的警告。但是，警告虽然令人胆寒，却是建立在事物发展的必然规律之上。“国君啊，须知这王宫宝殿，只是你暂时栖身的逆旅。在你之先也有人住过，没有谁能永居，皆需离去”。（《福乐智慧》，第5176~5177行）这难道说的不是事实吗？所以“国君啊，勿须营造富丽殿堂，黄土下已为你修好了住房。金碧辉煌的宫殿空留人间，你将在黄土之下悲泣忧伤。何须聚敛那金银财富，两块白布是你的报偿。”（《福乐智慧》，第1418~1420行）这并非耸人听闻，亦非宿命论。因为“你聚富敛财最终有何益？死神一到，绝了你的根基。细想起来，这全都是贪欲，欲壑焉能有填平之时。知足者说些什么，请听，知足乃是富足之本：贪婪者攫取了整个宇宙，也难以把他称作富翁……财富填不满贪婪者的双眼，只有一抔黄土能填满他的眼睛。”（《福乐智慧》，第5383~5390行）觉醒是一个出世者，他对现实社会已不抱有任何幻想。他对现实社会所以失去兴趣，就是因为现实社会的纵横私欲迷乱了人们的双眼，忘记了天国才是人们所应该努力追求的幸福归宿。尽管觉醒的这种弃世思想对于社会的进步与发展裨益不多，但是他对于以国王为首的社会，将谋求私欲作为人生的最大快乐，是误人迷途。他希望人们意识到生命的短暂，而在这短暂的生命过程中，尽可能多地节制私欲、甚至戒除私欲，以一份平常心、甚至公心来对待生活。这正是优素甫·哈斯·哈

吉甫希望通过觉醒之口表达的思想。

宝鉴之四："辨忠奸"。

在优素甫·哈斯·哈吉甫的政治理念当中，还有一个至关重要的因素，那就是智者圣贤对国王的辅佐。辅臣所以重要，不仅在于国事繁杂，非国王一人能够料理，"大臣为给国君分担重担，是巩固社稷根基的栋梁"；(《福乐智慧》，第2183行)更在于国王当事者迷，权大者狂，需要睿智的大臣谏言和警醒："国君若是不良会败坏天下，如果无人谏阻，便会迷途忘返。"(《福乐智慧》，第5282行)这是君主专制政治制度的一个悖论。在专制政治制度下，君主的地位至高无上，君主的权威无人能犯，但是君主却不一定具备洞察一切和万无一失的政治才能。君主治理国家，需要建立一个有效的辅佐机制，通过这个辅佐机制实现他的政治意志。通常情况下，国家的事务是通过辅臣而得到处理的。因此，君主的政治意志和国家事务的正常运转，是建立在辅佐大臣的才干和具体实施之上的。"国因有辅臣方能加长臂膀，国君因有辅臣方能治国安邦。"(《福乐智慧》，第2969行)

国家以治世为本，治世以治人为本。社会的人总是以谋求政治权利为第一要务，所以在君主的周围总是集聚着许多身怀不同政治欲求的人。他们通过各种手段，希望从君主那里获得实现他们政治抱负的机会，而这些政治抱负之中，有出于公心的，有出于私欲的。因此，在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，君主专制政治不仅仅要求君主的政治素养很高，而且要求君主的人格魅力也很高。君主君临国家，要避免独断专行，同时还要能够具备辨识忠奸的能力。"国君若是亲近好人，坏人也尽力干好事情。若是坏人接近了国君，他们的手就会伸到人民的头顶。坏人得了势，好人即

会消失，好人执了政，坏人即会绝踪。”(《福乐智慧》，第888–890行)这就是“上端下正”、“上行下效”的道理。所以君王“对作恶的坏人，要避之远远，对善良之人，要多多亲近。莫让贪婪之徒执掌国事，莫把无义之辈养在宫中”。(《福乐智慧》，第1378~1379行)“既口心如一，又行为端正，知耻、仁惠，为人真诚。知足、机警又精通事务，能辨别出僚属得力还是无能。勤勉、谨慎又忠心耿耿，代人理财心地纯正。谁若具备了这些才德，国君方可委以重任。国君有这样的人来辅佐，君民均可得福，安享太平。如是则帝王之事能遂心如愿，百姓富裕而国家安康。”(《福乐智慧》，第2235~2240行)而“对无耻之徒要远远躲避，无耻者的眼珠一片昏暗。无耻者的脸面是无肉的骨架，无耻者的眼睛是填不满的深渊”。(《福乐智慧》，第2205~2206行)“无耻之人是人中贱类，无耻者嘴里吐不出良言。”《福乐智慧》，第2203行)“莫让进谗的诽谤者接近自己，对谣［妖］言惑众者要避而远之。”(《福乐智慧》，第5303行)“若庸碌之辈或恶人做了大臣，国人无论贫富都会遭殃。”(《福乐智慧》，第2241行)“这种人乃是人间的祸害，要把害群之马视为仇敌”。(《福乐智慧》，第5304行)

优素甫·哈斯·哈吉甫提出的君王之鉴还有许多，有些更加具体，甚至具体到如何任用不同职位的官员，如何建立与不同级别官员的不同关系，如何区别对待文臣武将。他与孟子对于君王的告诫具有许多相近的地方，也有许多不同的地方。这不同的地方主要表现在，孟子的君王之鉴是建立在君王要如何的语境基础之上的，优素甫·哈斯·哈吉甫的君王之鉴是建立在君王不要如何的语境基础之上的。“要”怎样，是避开君王之过；“不要”怎样，是直面君王之过。“要”怎样，是一种曲折的表述方式；“不要”

怎样，是一种率直的表达方式。

优素甫·哈斯·哈吉甫在写《福乐智慧》的时候，正值壮年时期，自己还没有进入宫廷，尚游离于政治之外，没有多少实际的政治经验。他是带着完成的《福乐智慧》书稿去求见喀喇汗王朝的统治者的，希望以这部书稿作为晋见礼。这部书稿是以一种虚构的叙事故事的形式来表述自己的政治哲学思想的，其中对当权者的警言，颇有振聋发聩之感。而《孟子》一书是孟子晚年的“自传”，是历经无数次从政失败之后的经验之谈，颇有点像现在的老干部，离开了政治舞台后开始总结自己的从政生涯，所以对当权者的警言，颇有江湖老辣之感。尽管他们两个人生在不同的时代，经历了不同的磨难，但是，他们两个人对国家、社稷、民生的责任感却是相通的。他们对于确立一种制衡君王的思想，并试图让君王接受这种思想的努力也是相通的。这种责任感使他们在精神上有了一种超脱，而这种超脱外在表现为一种“君子风范”。

第四节 优素甫·哈斯·哈吉甫与孟子的君子风范

在《孟子·尽心上》中，齐国的王子请教孟子：“士何事？”士人应该以什么事为重呢？孟子回答：“尚志。”使自己的心志高尚。齐王子又问：“何为尚志？”怎样才算心志高尚呢？孟子回答：“仁义而已矣。”追求仁义罢了。“居仁由义，大人之事备矣。”居仁之所，行义之路，有远大志向者的事业就完备了。所以孟子坚持认为：“广土众民，君子欲之，所乐不存焉；中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽

大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁义礼智根于心，其生色也睟然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”拥有广大土地和民众，是君子的愿望，但真正的乐趣却不在这里；执政于天下的中央，使四海之民安定，君子以此为乐，但本性却不在这里。君子的本性，不因其理想已通行天下而增加，也不因穷困隐居而减少，那是本分已定的缘故。君子的本性，因仁义礼智已植根于心中，所以清和润泽的光彩便呈现在脸上，显现在肩膀，并波及四肢举止，举手投足之间便向别人透露出他的德行修养。

孟子认为，士人从政，应以自身的道德修养为先，要以天下为己任。这是大志。而君子的大志不在于斤斤计较名利得失，而在于追求精神境界和理想人格的完善。在追求精神境界和理想人格方面，孟子提出了“天爵”和“人爵”的不同。孟子说：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。”[①]孟子所说的“天爵”，就是由一个人的道德行为、道德品质在公众中所自然形成的一种道德“爵位”，这是一种最高尚的“爵位”，是一个人的人格价值的最高体现。他所说的“人爵”，就是他在社会上所获得的政治爵位，它只能由别人所给予而又随时可能被别人所罢去的一种职位，所以它同一个人的人格价值并无必然的联系。针对当时社会中的一些人只知道追求权势而不要道德的情况，孟子又说：“古之人，修其天爵，而人爵从之；今之人，修其天爵，以要人爵，既得人爵而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。”[②]孟子认

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 同①。

为，古时候的人，修养自己的道德爵位，政治爵位也就随着来了；现今的人修养自己的道德爵位，却是为了追求自己的政治爵位，而一旦获得了官场中的政治爵位，也就把道德爵位抛弃了。这是一种非常糊涂的想法，其结果是连自己的政治爵位也不能保住。这是因小利而忘大义，是弃本逐末。

孟子也看到人作为个体，存在人所兼有的功利欲望。他说："欲贵者，人之同心也。"[①]追求功名利禄是人的共同愿望。虽然追求功名利禄是人普遍的一种愿望，但"人之所贵者，非良贵也"，不能认为这种愿望是最值得追求的。什么是值得追求的"良贵"呢？"贵"，在中国古代有贵重和值得追求的意思，用今天的话来说，就是有"价值"。因此，所谓"良贵"，就是最有价值，最值得人们追求的东西。这个东西是什么呢？在孟子看来，就是高尚的道德追求和理想人格。

孟子认为，人的差别不在于富贵贫贱，而在于能否保持高尚的道德，即做"仁人"。"君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。"[②]纷繁世界，富贵荣华，人生总是充满了欲望和诱惑，要想做君子就必须摆脱这些外在干扰，即"养心莫善于寡欲"。[③]抵御外在物欲干扰，保养良好天性，既需要好的环境，更需要个人持之以恒的努力。因此，孟子更强调个人的立志和坚持，强调君子必须"穷不失义，达不离道"。[④]

但是，真正做到"养心莫善于寡欲"是件很困难的事情。孟子成名后，每次周游列国，车马随从甚众，场面非常气派，所到之处，诸侯贵

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
②~④：同①。

戚盛情款待。受人瞩目，被人尊崇，而且待遇优厚，孟子也欣然接受了，而且认为是理所应当。孟子的弟子对此就不理解，怀疑这不符合君子不逐利的精神。孟子则坦然处之，他解释说："非其道，则一箪食不可受于人；如其道，则舜受尧之天下，不以为泰。"[①]也就是说，问题的关键是要看是否违背道义，有道，利再大也不为过；无道，利再小也不能受。孟子反对的是大家都将"仁义"抛诸脑后而把眼睛紧盯在"利"上,反对"见利忘义"和"后义而先利"。他认为，如果人人都"怀利以相接"，"为人臣者怀利以事其君，为人子者怀利以事其父，为人弟者怀利以事其兄"，[②]那就会导致人们不顾廉耻，互相倾轧，天下大乱。因此他提倡君子应该做到"仁民而爱物"，[③]在"鱼和熊掌不可得兼"的情况下，要舍利取义、舍生取义。

与道家的清静无为不同，孟子奉行积极入世的人生观，有一种"当今之世，舍我其谁"的轩昂霸气。[④]这比孔子的"道不行，乘桴浮于海"的无可奈何更为坚毅。他相信即使暂时遇到挫折和困难，那不过是一些必经的考验，人要想成功，必须经风雨、见世面。孟子认为人只有在逆境中奋斗，才能激发出强烈的进取精神："故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。"一个人只有经过重重磨难，才能担当天下之大任。"生于忧患、死于安乐"，人只有在忧患中才能生存，贪图安乐就必然会导致灭亡。[⑤]孟子是个非常有个性的人，豪放、张扬，锋芒毕露，特立独行。"吾善养浩然

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
②~⑤：同①。

之气，至大至刚，塞于天地之间。”这是一种阳刚之气，恢宏大气。“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。”这是一种凛然之气，豪迈刚强。[①]孟子的一生，虽然颠沛流离，渴望施展抱负而不得志，但是，他却一直坚持自己的信念，努力坚守道德的准线。他倡导的“以身殉道”，“舍生取义”的君子风范，为中国的知识分子竖立起人格的标杆。但是，有人说，孟子的“君子风范”总是隐隐渗透出一种“怀才不遇”的抱怨，因为没有得到理想中的高位，利未得到，名也不显，于是对于名利总是抱有一种“酸葡萄”的心态，而以一种高调的豪言壮语来彰显自己的“君子风范”。

优素甫・哈斯・哈吉甫的人格追求与孟子比较起来，缺少了许多豪言壮语，更多了些实际行动。他非常自负，这从他以“贤明”自居就可以看出来。他将贤明描写成类似中国汉族文化中的“君子”，并以此独标高格。在中国历史上，君子是令人敬仰的古代先哲。能够成为君子的人，一定要有高尚的品德节操，能念天地之悠悠、人世之沧桑，虚怀若谷，以天下为己任。

贤明就是这样的人。他是智慧的化身，满腹经纶，才高八斗。他是善德的楷模，守身持正，谦恭知礼。总之，贤明是一个完美的人，他具有人类的所有美质，并把为他人造福作为自己人生最重要的追求。

优素甫・哈斯・哈吉甫也像孟子一样，以道自重，以先觉自居，认为自己怀有经世济时的宏才大略，自始至终抱有“天将降大任于斯人”的自信。他一生的多半时间都在东奔西走，无非是寻求施展才能的用武之地。优素甫・哈斯・哈吉甫具有强烈的自我实现意识，这种意识的突出表现就是对

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

于“名”的追求。他说：“对男儿来说，美名是神圣之物，美名即是他永恒幸福的表征。”(《福乐智慧》，第456行)

名是自我价值获得社会认可的标志，也是衡量自我价值高低的尺度。故历代有志之士，无不崇尚声名。孔子说“君子以终身不被人称颂而引以为恨”。[①]孟子说：“穷则独善其身，达则兼济天下。”荀子说，儒者立身处世，“通则一天下，穷则独立贵名”。[②]他们所谓的“名”，就是儒家倡导的“君子风范”。这表明中国文人在人生的价值取向上，是把名的追求，即“君子风范”摆在第一位。在这一点上，优素甫可谓英雄所见略同。所以，求取功名，立身济世，成为优素甫·哈斯·哈吉甫最重要的人生奋斗目标。

从人生哲学的本质意义上说，对名的追求源于生命的自觉意识。优素甫·哈斯·哈吉甫说：“青春易逝，生命匆匆流失，尘世如梦，你岂能长久驻足。”(《福乐智慧》，第231行)正因为意识到躯体生命的渺小和短暂，才体会到借助名声来延展自己在后人心目中的精神生命。所以优素甫·哈斯·哈吉甫认为：“人难得不朽，名字会不朽，美好的名声将永存于人世。你不能永生，名字会永生，名字永在，犹如你永生不死。”(《福乐智慧》，第228~229行)“生者终会死去，以黄土为被褥，如果行善而死，将会流芳千古。”(《福乐智慧》，第237行)

名，既是理想高地的一面旗帜，也是激发他自我完善的动力。为了名，他努力洁身自好，不断进行精神上的磨炼，以使善德得到升华。即便是面对小人的中伤，朋友的误解，他依然孜孜以求道德的完善，以不污自己立

① 《论语》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 荀子：《荀子》，安小兰译注，《荀子》，北京，中华书局，2007。

身的志向。

但是，优素甫·哈斯·哈吉甫所追求名，与中原古代名士所追求名还有不同。这种不同，因维吾尔文化与汉族文化的不同而使然。

中原汉族古代名士所追求的名，是将利，即物质享受剔除出去，将名与利对立了起来。求名还是求利，成了检验真君子还是假君子的标准。孔子所谓“君子喻于义，小人喻于利”讲的就是这个标准。既然追求利是小人的行径，要想成为名士君子，当然就要远离利，羞于利，耻于利了。而孟子虽然不耻言利，认为利对于生命很重要，但在名与利冲突的时候，即在“鱼和熊掌不能兼得”的时候，则要“舍生取义”。

虽然理论上这样高声倡导，但是在实际生活中却不能不面临生存的现实问题，不能不对生计作出考虑。不论是为了摆脱贫贱，光宗耀祖，还是为了弘扬道义，拔济生民，第一要义首先就是要改变窘困的处境。不论嘴上如何淡漠利，其实仍然离不开利。孟子就说“士之仕也，犹农夫之耕也”，因此士对社会是有大贡献的。所以当公孙丑问孟子，“仕而不受禄，古之道乎”的时候，孟子就斩钉截铁地回答：“非也。”①既然士之仕，对社会有大贡献，就应该有大待遇，只是“子非食志也，食功也”。就是说，士的待遇不是自求的，而是因为贡献和功劳而应得的。②依照这样的逻辑，中原士人把从政当作毕生努力的方向，因为从政才可以即摆脱穷困，又可以规避“名利”之嫌。求学出仕于是成为古代中原士人谋生的上策，这就是所谓的“学而优则仕”。

---

① 孟子：《孟子》，见朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 同①。

维吾尔文化受长期草原民族习性的濡染，形成了有利则趋，无利则退的处世原则。逐水草而不断迁徙，遵循的就是这个原则。这种处世原则，甚至被延伸到战争中。在与农耕民族的冲突中，草原民族所遵循的有利则战，无利则走，不耻逃遁的军事思想，曾被农耕民族认为是没有荣辱感而不齿。但在草原民族看来，这是趋利避害，这是机动灵活。当然，这里的利已经超越了物质享受的概念，而成为保全生命的智谋。维吾尔人接受了伊斯兰教之后，趋利思想不仅没有得到削弱，反而因伊斯兰教不否定生命享受的乐世文化精神，更加得到了巩固。《古兰经》中说："真主准许买卖，而禁止重利。"[①]伊斯兰教不否定个人财富的积累，伊斯兰教的创始人穆罕默德，就娶了一位富商之女，有了她的资助，穆圣才有能力四方游走，阐释和传播伊斯兰教义，帮助和救济贫苦的穆民。

所以，优素甫·哈斯·哈吉甫也明确地将名与利统一起来："人世的荣耀由两种东西组成，一个是财富，一个是名声。"(《福乐智慧》，第 6108 行）他颠覆了孟子"鱼和熊掌不能兼得"的理论，他否定财富是丑陋不堪的，只要适度享用而且能够泽惠他人，就会得到福缘。在优素甫·哈斯·哈吉甫看来："财富是通向善行的向导，财富是医治百病的良方。人有财富才能得到知识、智慧，行善积德方能心愿得遂。这财富能使你实现心愿，能够支撑你登上蓝天。"(《福乐智慧》，第 3977~3981 行）

只是，取利要有道，要光明磊落，要防止贪得无厌。牟取暴利，必然伴以盘剥、利欲熏心和投机取巧，欲望就会不断膨胀，而使向善之心彻底泯灭。泯灭了向善之心，罪恶便会随之而来，人性就会受到污损。这样的

① 马坚译：《古兰经》第三章，33页，北京，中国社会科学出版社，1981。

人是会受到真主的审判的。但通过正当的手段获得财富，使自己脱离生活的清苦，而享受到生活的乐趣，本来就是真主为信道的子民预设的生活情景。只是不要忘了，在自己享受生活的同时，要看到比自己生活艰辛的人们，要同情他们，关爱他们，向他们伸出援助之手。而“你们所施舍的任何美物，都是有利于你们自己的，你们只可为求真主的喜悦而施舍。你们所施舍的任何美物，你们都将享受完全的报酬，你们不受亏枉。”[①]这报酬，即是维护今世幸福，也是保障来世幸福的承诺。因此，慷慨施舍既是富人的一种社会责任，也是穷人的一种公德之心，更是修身济世以求善德、善缘的基本“功课”。

所以，不论是求名，还是求利，目的都是为了修德立身。美名可以延展精神生命，使可朽之肉身，升华为不朽的精神。美利不仅可以富足生命，还可以体现和实践真主恩泽惠民的慈爱精神，实现由今世向来世的福缘转换。二者正是在这里交合在一起，并彼此相互呼应。

优素甫·哈斯·哈吉甫是一个虔诚的穆斯林，他所遵循的道德准则，正是伊斯兰教的道德准则；他所推崇的“君子风范”，正是伊斯兰教利己而不害人、利己而惠及他人的觉悟。修身是前提，治世才是目的。正所谓：“活着就应为黎民带来好处，倘若想叫你的名声永留人间。如果你不能为世人造福，你活着的标志谁能看见！”（《福乐智慧》，第3369~3370行）

纵观优素甫·哈斯·哈吉甫的“君子风范”，少了许多遮掩和虚伪而更加贴近人性善的基本内质。他不像孟子，即看重名利，又对名利躲躲闪闪。他对修身养德以成君子的要求更加实际，也更加易于被一般的人所接

① 马坚译：《古兰经》第三章，33页，北京，中国社会科学出版社，1981。

受。孟子可以以自己的豪言壮语而成一个高不可及的道德标杆，优素甫·哈斯·哈吉甫则以自己坦诚的人性需求，而成为一个可以比肩的道德范式。

第三章 《福乐智慧》与《大学》

第一节 大学之道与福乐之道

《福乐智慧》与《大学》，产生于不同时期，创作于不同民族的文化背景之下，但它们的基本宗旨与意趣，却具有很多共同点。

《大学》原是《礼记》中的一篇，一般都托说为孔子的弟子曾子（参）所作。原作于战国时期，但最终修定成文以成典章，可能是在秦汉时期。

《福乐智慧》是喀喇汗王朝优素甫·哈斯·哈吉甫所作，时间大约在1069年左右。作者把它献给当时王朝的统治者，希望它能够启迪统治者，合理地治理国家。

《大学》是依据孔子和孟子"仁政"的基本思想，阐释"修身、齐家、治国、平天下"道理的政治伦理教育基础著作。但在很长一段时期，并没有被认为比《礼记》其他篇章更为重要。只是到了唐代，韩愈才开始把它看作是与《周易》、《孟子》同等重要的经学著作。后经北宋儒学大家程颢、程颐兄弟俩的竭力尊崇，《大学》受到高度关注。到了南宋时期，朱熹为

了确定儒家经学的典章，将《大学》作为首篇，与《中庸》、《孔子》、《孟子》四部著作汇编在一起，并加注释和点评，称《四书章句集注》(简称《四书》)。南宋光宗绍兴元年（1190年）刊行，其后经元代朝廷推行，使《四书》成钦定的科考范围，《四书》由此成为一部儒家修身、安邦、治国的思想宝典。

《福乐智慧》是依据伊斯兰教的哲学理念，阐释养德修善、益智增知、公正治国道理的政治哲学著作。因为对王朝君王和重臣的行为要求十分严格，被君王束之高阁。但它精辟的论述和合理的思想，却受到周边不同民族与国家的关注，影响了后来塞尔柱帝国的《治国策》、欧洲人的《守法镜》、《君王宝鉴》等的创作，成为突厥－伊斯兰文化体系最重要的政治哲学经典。

《大学》在儒家经典中之所以具有基础性地位，以致被宋儒置于首要地位，就在于它从认识论的角度对儒家思想的立论和命题从本源上和方法上给予了透彻的分析与合逻辑的解答，是理解儒家思想真谛和掌握儒家实践方法的入门导论。程颢、程颐就说“大学”者，“初学入德之门也”。[①] 朱熹则说，古今为学有先后次第，“学者必由是而学焉”。[②]

《大学》说：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”这是“儒家”所欲追求的完美境界，概括了儒学对道德修养终极目标的认识，所以被称为“三纲要”，是儒生毕其一生的努力方向。

如何才能达到这种“至善”的目标呢？《大学》说：“古之欲明明德于天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家。欲齐其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。欲诚其意者，先致其知。

① 朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 同①。

致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚。意诚而后心正。心正而后身修。身修而后家齐。家齐而后国治。国治而后天下平。”在这里,将“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”作为德道修养具体实践和深化过程八个不同阶段或步骤，指明了实现“三纲要”的具体方向，故被后世学者称之为“八条目”。“八条目”的中心环节，就是修身养性。“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”身，在此不完全指生命，更重要的是指向行为，而行为的表征体现了一个人的德性，所以“修身”实际上是“修德”。“八条目”的终极目标是“平天下”，希望实现和谐有序、仁义礼乐、其乐融融、天下一统的美满社会景象，这就是“止于至善”。

为什么把修身养性以平天下的学问叫“大学”呢？“大学”,顾名思义，就是大学问。什么样的学问能称大学问呢？汉代郑玄在《礼记注释》中说：“大学者，以其记博学可以为政也。”[①]就是说，“大学”是智者为政以治国安邦的学问。而朱熹在《四书》中说：“大学者，大人之学也。”什么样的人可称为“大人”呢，显然是那些“治人”的人。所以，在朱熹看来，所谓“大学”就是教授智者如何远离“小人”，进而治理“小人”以达到天下太平的学问。郑玄和朱熹都在强调所谓“大学”的品格和境界。这里所说的“品格”是指“大学”是智者或“大人”的学问；“境界”是指要达到“治人”、“治国”、“平天下”的目的。那么，能够帮助智者为政以安邦治国的学问，就是大学问，亦即“大学”。

从这个意义上说，《福乐智慧》也可称为“大学”。

《福乐智慧》的前言中说：“由于此书无比优美，无论传到哪位帝王手

① 郑玄注：《周礼·仪礼·礼记》，长沙，岳麓出版社，2006。

里，那儿的哲士和学者们都很赏识它，并为它取了不同的名字和称号：秦人称它为《帝王礼范》，马秦人称它为《治国南针》，东方人称它为《君王美饰》，伊朗人称它为《突厥语诸王书》，还有人称它为《喻帝箴言》，突朗[①]人则称它为《福乐智慧》。”[②]这里的“秦人”指契丹人统治的中国辽代人，“马秦人”指汉人统治的南宋人。在他们的眼中，《福乐智慧》就是智者为政以治国安邦的学问。

优素甫·哈斯·哈吉甫·创作《福乐智慧》的用意十分明白，正像他在书中所说：“我把书名叫做《福乐智慧》，愿它为读者引路，导向幸福。”优素甫·哈斯·哈吉甫所说的“读者”显然不是一般的人，而是那些拥有智慧的智者。《福乐智慧》虚构了一个理性王国，国王和大臣为了国家和人民的福祉而鞠躬尽瘁。君臣关心的问题主要是怎样做才是一个好国王和好大臣，怎样做才能治理好国家。优素甫·哈斯·哈吉甫坚信，君王的昏庸，是造成民众道德沦丧的源头；政治的黑暗，是造成国家混乱衰败的根本；大臣的贪婪，是造成宫廷尔虞我诈并殃及社会的罪魁祸首。所以，要想使喀喇汗王朝成为中亚的强国，要想使维吾尔民族成为文明的民族，就应该从君王做起，励精图治，整治朝纲，弘扬善德，教化民众；就应该使大臣安其位，谋善政，辅佐国王把国家的各项事务处理完满。否则，喀喇汗王朝难逃漠北回纥汗国覆灭的命运。

优素甫·哈斯·哈吉甫设想的幸福彼岸比较复杂，但基本主旨是清晰的，类似柏拉图的“理想国”，也类似于《大学》的“止于至善”。在这个

① “突朗”系中亚突厥地区的古称，“突朗人”泛指突厥人。
② 《福乐智慧》，序言一，北京，民族出版社，1986。

理想的幸福的国家中，国王像太阳一样公正无私，将光辉播散到社会的每一个角落。而大臣则无私无欲，如月亮般反射太阳的光芒，使人民在黑暗中也可以看到幸福的希望。有了这样公正的国王和无私的大臣，国家的人民就可以安居乐业，社会也就会协调一致地健康发展。

但是，优素甫·哈斯·哈吉甫为这种美好愿望的实现设置了一个很重要的先决条件，那就是人的道德首先应该完满。道德完满的标志是人性的善化，而对善的认识基础是知识，获得知识的优劣和多寡则取决于人的智慧的优劣与多寡。所以，智者的人生目标是如何发现善，如何自知自己的行为是符合善的要求，如何在发现了善，也自知自己的行为是符合善的要求之后，怎样坚定地实践善。

《福乐智慧》所以被称为“智学”，正在一个“智慧”的伸张与实践上。在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，大悟归真的正途只有一条，那就是理念真主。而理念真主不仅需要虔诚的心境，更需要聪慧的心智。他确信，人生的目的是为了获得今生与来世两个世界的幸福，为了达到这个目的，人的一生都应不停地寻找通向福乐天园的天梯。天园以其无法抗拒的魅力召唤着信教者，果园温泉，丰衣足食，美女相伴，歌舞升平，非现实世界所能比拟。但这等华艳的美景，只有德性全美无缺的人才能登临享受。而德性全美无缺是需要智慧的指引才能修炼成功的，无智慧者根本无法找寻到登临天园的天梯。福乐天园的天梯仿佛处于冥冥之中，只有通过智慧的感悟才能窥见她的存在。而智慧的感悟不是穷思冥想的功夫，是身体力行的实践。这个实践就是依托智慧的指引而辨识世间万物的生息规律，通过辨识世间万物生息的规律而辨识人类善恶共生的天性，再通过辨识人性善恶共生的天

性而辨识除恶趋善的修炼正途。福乐天园的天梯只有在人修炼功德圆满的时候才会为他搭起。所以“智慧”使贤明得以彰显，是人类觉醒而成圣贤的第一要素。

智者要知善，智者要实践善，这是《福乐智慧》提出的基本命题。智者知善并实践善的目的是什么呢，就是为了治理好国家以到达福乐的天园。这是《福乐智慧》的主线，也是优素甫·哈斯·哈吉甫的“福乐之道”，其与《大学》的“大学之道”可谓异曲同工。

第二节 明明德与识善恶

《大学》分“一经”、“十传”。其基本经义，就在第一部分，也就是“一经”，只有寥寥205字。话语虽少，却道理深刻。后面的“十传”是对“一经”的解释，引述了不少典章典故，读起来就晦涩难懂。

《大学》“一经”开篇第一句就讲到：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”这是《大学》的总纲。其中的“明明德”、“亲民”、“止于至善”三点，被称为《大学》的“三纲要”或“三纲领”。而“明明德”，则成为“三纲要”的基石和灵魂。

“明明德”被置于“大学之道”的首位，表明“明明德”是“大学”的基础。那么，什么是“明明德”呢？

从字面上来解释，“明明德”就是明辨发扬光明德性，也就是体察和实践善德。明辨光明德性或体察实践善德，所以是“大学之道”的基础，是因为如果不能明辨和体察什么样的德性有益于人生和社会，就无法认识

发扬这样的德性对人生和社会的实践意义。

儒家原本很少讲“道”与“德”，这两个概念是道家的主述范畴。在道家学说中，“道”是一种自然而然的宇宙规律，是万物所以化育和生息的本源。而“德”则是人对“道”的真实把握和顺从遵循。在道家的眼中，所谓“道德”就是人依照自然规律和人生规律无为而为。所以，老子的《道德经》成为道家的圭臬。

《大学》将道家的“道”与“德”的概念引入儒家学说中，并赋予“道”与“德”新的含义。在儒家看来，所谓“道”不仅是宇宙万物自然而然的自在规律，也是人类社会依据这种自然而然的自在规律调整其发展轨迹的自为规律。所谓“德”，就是发现并运用宇宙自然而然的规律，约束自己的人生过程，自为地促使社会向理想的目标发展。所以儒家将“仁、义、礼”作为“德”的基本内容，并认为这些内容是人类善的本性。

儒家一直坚持性善说，认为人的本性原本是善良的，只是因为后天物质利益的诱惑和个人心性偏狭的拘束，使善良的天性被压抑在潜意识之中，如果不加以引导和开发，善良的德性便总处于冥冥之中。而处于冥冥之中的善德，对于人的行为不仅没有约束与指导的价值，相反，由于善德得不到彰显，不仅不能发挥作用，还必然造成对善德的漠视而使自己屈服于恶的胁迫，并最终导致丑恶的产生。因此，“明明德”是开启善德的第一要义，第一功夫。

所以，《大学》以“物有本末，事有终始”的因果逻辑关系，确定了“明明德”在“大学”之中的基础地位。所谓“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，

则近道矣”。[1]明察至善对人和社会的意义才能坚定实践善德的意志，才能镇定不躁,才能处世安然,才能思虑精详,才能达到至善的目标。“明德为本,新民为末。知止为始，能得为终”。[2]知道了这样的本末始终的先后次第,也就找到“大学之道”的入口了。

《福乐智慧》的基本经义在于劝导人们弃恶趋善，并为人们修筑了一条“福乐之道”。那么,这条“福乐之道”的起点在哪里呢?优素甫·哈斯·哈吉甫认为在“识善恶”。

在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，寻求幸福，是人类生活最基本的欲求，也是最终极的欲求。从人类脱离动物的那一刻起，人类一直坚定地追寻着幸福的足迹，渴望并且不遗余力地朝理想中的幸福目标奔跑。但是，人类对幸福的渴望与追寻，往往伴随着盲目与偏执，这种盲目与偏执甚至造成不等到达幸福的彼岸就或前功尽弃，或误人歧途，或招致毁灭，结果，幸福仿佛成了遥不可及的海市蜃楼。

这是什么原因呢?优素甫·哈斯·哈吉甫认为是因为人类错误地把物质生活的享受作为“福乐之道”的起点。人类物质生活的质量高低，只是人类生活是否幸福的外在尺度。这种幸福其实不是别的什么东西，不过是因为幸运垂青的结果。但是,因为幸运是不可捉摸的,是不停变换的,所以,这样的幸福是靠不住的。

我们注意到优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中设计的代表幸运的大臣月圆。他让月圆第一个登场，又第一个退场。这样设计的意图是什

① 曾子:《大学》，见朱熹:《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 朱熹:《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

么呢。他是希望通过对月圆这个象征性人物性情的描述，表明人类对幸福的追求，是生命的最基本欲求。这种欲求是本能的，是盲目的，是寄予了身心最大的渴望的。但是，人类往往被现实幸福的假象所迷惑，以为有了口福之乐，有了身心之乐，有了妻室儿女之乐，有了富庶财富之乐，便是幸福的了。殊不知，这种幸福的假象其实是暗藏杀机，随时都可能因福得祸，随时都可能被幸福抛弃而饮恨黄泉。因而，现实的幸福是靠不住的："今世的财富好比是盐水，你越喝越渴，滋润不了舍根。壮士啊，世界好比一个阴影，你追它逃，你逃它却把你紧追。你瞧，世事有好比是海市蜃楼，你伸手去抓，它却杳无踪影。"（《福乐智慧》，第 1404~1410 行）既然现实的幸福靠不住，追求和迷恋现实幸福也就成了无用功。

然而，优素甫·哈斯·哈吉甫并不因为认为幸福与幸运结伴，就彻底绝望地预言没有真正的幸福，就没有办法寻求达到真正幸福的途径。既然幸福是人类所孜孜以求的，既然幸福能够满足人类的欲望，它就不能，也不应该从人类的生活中被剔除出去。只是，获得幸福不能依赖幸运，不能指望幸运，而是要从自己的精神上，给幸福以理性的认识和定位。

在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，善才是幸福的理想目标、最高境界，善才是幸福得以实现的根本保证。因此："人若要企求生活的欢乐，行为正直，才能够如愿；人若要企求发财致富，持身以正，方可获得福缘；人若要企求高官厚禄，正道直行，才能够实现；人若是品行端正温善，两世的日子会光辉灿烂。"（《福乐智慧》，第 1291~1294 行）所以，欲求幸福首先是欲求善，欲求幸福首先要使欲求幸福的行为合乎善的要求。要使欲求幸福的行为合乎善的要求，首先要辨识什么是善、什么是恶。

优素甫·哈斯·哈吉甫认为，人生活在社会之中，社会性决定了人不是孤立的，决定了人必须融合在群体之中。因此，人的行为不仅仅关乎自己的命运，同样关乎社会群体中其他成员的命运。既然人的行为不是孤立的，那么人的行为只有在不侵害他人利益的基础上才是善的，只有在照顾到其他人的利益基础上才是善的。无私慷慨、正直守信和崇尚荣誉，正体现了善德的基本秉性，而其核心内容是“它专为所有人行善，却从不居功，要别人感恩。它不求利己，只为他人造福，造福于他人，而不求回赠。”（《福乐智慧》，第 856~858 行）正因为这样，所以“秉性善良，人人喜爱，行为正直，受人尊敬。廉耻阻止人去干坏事，寡廉鲜耻是人之大病。正直、知耻和善良秉性，三者兼有则福乐无穷。”（《福乐智慧》，第 1661~1664 行）

人类依靠什么才能认识到这点呢？优素甫·哈斯·哈吉甫认为只有依靠智慧。他在《福乐智慧》中借贤明之口这样形容智慧：“贤明说：若说智慧的形容，它身价甚高，品行端正。它相貌昳丽，年纪轻轻，一切善事须它把道路指引。它性情温柔，态度持重，对一切生灵抱一片仁心。它涉足于何事，何事顺遂，它令及于何人，何人遵命。它面貌可亲，惹人喜爱，它带给人的好处无穷无尽。它目光锐利，视野宽广，涉足于何处都能扎稳脚跟。多大的难题，它都能解开，一潭污水，它能够澄清。凡事它瞻前顾后，面面俱到，深知办事的方法和恰当的时辰。它能把逃者赶上，飞者抓到，能把残者补齐，破者修整。”（《福乐智慧》，第 1850~1858 行）很显然，因为智慧对一切生灵抱一片仁心，因此拥有了智慧也就拥有了仁慈的善心。有了仁慈的善心，人就有了高尚的品质，有了高尚的品质，邪恶就不会加身。同时，由于智慧是洞悉一切的基础，不仅可以解开世间万物的发展变化规

律，而且可以明是非、辨美丑、判善恶，正所谓“多大的难题，它都能解开，一潭污水，它能够澄清”。智慧能够指引通向善事的道路，而通向善事的道路其实就是通向幸福的道路。

正因为智慧具有这样的崇高地位，所以在《福乐智慧》中，智慧的象征人物贤明也就成了人类的道德楷模。他正直、清廉、慷慨、仁慈、宽厚、和善，他品行端正、知识渊博、博爱众生、以诚待人，集合了人类的“万般美德”。确实，在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，智慧是一种崇高的美德，他说：“美德之所以受到百般赞美，就因为它以智慧为根本。”（《福乐智慧》，第304行）于是，智慧也就成了最高的善。认识到这点，也就找到了“福乐之道”的起点。

《大学》强调“明明德”，也就是强调明察至善对人和社会的实践意义；《福乐智慧》强调“智慧乃一切美德的根本”，也就是强调辨识善德对人和社会的实践意义，二者的契合可谓天衣无缝。

第三节　亲民与教化民众

《大学》说：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”其中“亲民”被作为“第二纲领”。二程对“亲民”作注，说“亲民”就是“新民”。不论是“亲民”还是“新民”，都表达了对民众的关切。

儒家认为，人因为对善德辨识能力有高低，所以有“君子”、“小人”之别。孔子《论语》就说：“君子和而不同，小人同而不和。”君子遵循道以求和谐，而不盲目附和；小人盲目附和而不遵循道去求和谐。又说：“君子泰

而不骄，小人骄而不泰。”君子平和而不骄恣，小人骄恣而不平和。又说：“君子喻于义，小人喻于利。”君子懂得的是义，小人懂得的是利。而“唯女子与小人为难养也”。这些都表明“小人”的问题比较多，是需要不断地去启发和改造他们。

因为“小人”的这些弱点，单靠他们自己无法克服，所以启发和改造他们的重任就落到了“君子（大人）”肩上。“民之于仁也，甚于水火。”[①]民众对仁德的需求，胜过了对水火的需求。所以“大学之道”便把“亲民”、“新民”放在第二纲领的地位。

“亲”有爱、近、真切等义。亲在此所指的是仁爱，慈爱，博爱。亲生于善德，只有具备善德的人，才能生出亲爱之心。而“新”则是革旧从新的意思。那么，“亲民”或“新民”，也就是亲爱民众、革新民心的意思。亲爱民众，革新民心成为“治人”者必须具备的情操。

“民”是民众，不分贵贱亲疏。民众是社会的基础，内及家庭亲戚，外及左邻右舍，广及国家成员，泛及天下苍生。民众不仅支撑着社会，更支撑着善德推行的平台。没有民众，便没有社会；没有社会，便没有善德推行的平台；而没有善德推行的平台，善德的存在也就失去了意义。

中国古代将“学”分为“小学”与“大学”，“小学”是启蒙教育，而“大学”是治国安邦才能的教育。所以，“大学”的要求是，学者不仅自己要明了“仁、义、礼、智”这些德行，还要在自我完善的基础上，推己及人，使得天下的人都涤除恶习、彰明善心。只有自我完善，并帮助天下人人人完善，才能到达至善的境界，而达到至善的境界正是天下太平的目标。

① 《论语》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

在这一点上，《福乐智慧》同样以突出的地位强调教化民众的重要作用，并把这种教化民众看作是治国安邦不可或缺的必要条件。我们注意到，作者优素甫·哈斯·哈吉甫在作品中不厌其烦地论述人生的目的和做人的准则，极力强调知识在其中的作用。他把人仔细地区分为不同的等级，每个等级都有不同的价值标准。但衡量人的价值标准最重要的是知识的含量。知识决定了人的尊卑高低，知识决定了人的生命追求，知识决定了国家的稳定与繁荣。愚昧之人，不懂理法；愚昧之人，难辨善恶；愚昧之人，与福乐无缘。所以，要用知识开启人们的心智，教而化之，才能使他们明理法，知善恶，进而到达福乐的天园。

由于他受柏拉图和亚里士多德伦理哲学思想的影响，他将智慧视为神的赐予，"须知智慧是真主的恩赐，世人靠智慧而获得福运。"（《福乐智慧》，第 1829 行）因此，他将智慧解释为一种天赋，一种与生俱来的判断力，一种明了善和获得善的能力。同时他还认为，具有智慧的人是少数，是人类的精英，因此，这部分人应该获得高位，成为众生的领袖。

既然具有智慧的人是少数，那么明了善也就成了少数人的专利。芸芸众生因为不具备智慧，当然也就不具备自主明了善的能力。但是，不能明了善怎么去实践善呢，怎么去寻觅以善为标志的幸福之路呢？简单地说，靠知识。"一切善事全得益于知识，有了知识，好比找到了上天的阶梯。"（《福乐智慧》，第 208 行）因为"知识和才德可以学得，"（《福乐智慧》，第 1825 行）"世人靠学习增长知识，"（《福乐智慧》，第 1827 行）"世人学得了知识美德，自能行为善良，品性端正。"（《福乐智慧》，第 1824 行）所以，只要他们肯于学习，就能掌握知识，就能间接地明了善，从而也就通过明

了善而寻觅到了通向幸福的途径。

那么，他们向谁学习呢，谁可以做他们的知识启蒙者呢？当然是有智慧的高贵者。有智慧的高贵者不仅具有治理国家的责任，同时还肩负着教导众生远离丑恶而趋向美善，并最终将众生导入幸福的重任。

智者治国，智者治人，这是优素甫·哈斯·哈吉甫所特别强调的。智者为什么要承担治人的责任呢？因为一般普通的人，不是基于理性的生活，而是基于自然的欲望生活着。人类有两个欲望在冲突，一个是做人做得更好的欲望，一个是过活过得更好的欲望。孟子与荀子，曾有性善、性恶之争。孟子说人的本性都是善的；荀子说人的本性都是恶的。最初是固执己见，各逞辩才，但辩来辩去，结果是共同承认：人性虽善，可以导之为恶；人性虽恶，可以导之为善。为善为恶，不过决定于人心的一转念间。此一转念间，就是两个欲望的冲突。优素甫·哈斯·哈吉甫也认为，人不可能无欲望。欲望得不到，则不可能不去追求。如果追求得过分无节制，就会出现纷争，因为纷争就可能引起社会大动乱。为了要防止无度的欲望扰乱社会，就必须引导人类去伸张荣誉欲，控制占有欲，然后社会才能均衡地得到发展。所以，智者要治人，要教导他们什么是对的，什么是错的，什么可以做，什么不可以做，让一般的人从智者这里获得有关善的知识，从而控制住决定人心的那一转念间。

既然“上智而下愚，”所以，教化民众首先应该从“上智”做起。“上智”具有明了善的能力，如果知善而不实践善、不遵循善、不维护善，不传播善，那么“下愚”将从何处获得关于善的知识呢？“下愚”无处获得关于善的知识，怎么可能让他们趋善避恶，步入正道呢？所以，行善首当其冲

者，非国君莫属。"一国之主走什么路径，臣民们也都步其后尘。国君善良，道路正直，臣民们也能正道直行。"（《福乐智慧》，第2113行）

第四节 止于至善与归于正义

《大学》"十传"的第三章，解释"止于至善"，认为为人君达到"仁"，为人臣达到"敬"，为人子达到"孝"，为人父达到"慈"，与国人来往达到"信"，便实现了"止于至善"的目标。这种和睦有序、其乐融融的国度，人民当然乐于安居其中，就像黄鸟选择安静舒适的山丘林木之中，安全而又惬意。所以，至善的基本标准就是"仁、敬、孝、慈、信"，也就是"仁、义、礼、乐"。这其中最要紧的是为君首先要"仁"。为君不仁，则无爱心。无爱心的君主自然上不能承顺天命，下不能礼贤下士，更不会关爱人民百姓，这样的国度，人民一定不会喜欢居住。所以，"止于至善"实际上也就是天下和顺昌盛，就是"天下太平"。

如何"止于至善"而使天下太平呢？《大学》说："古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物，物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。"意思是说，要平天下的人，先要治理好自己的国家；要治理好国家，先要安定好自己的家；要安定好家，先要修养好自己的品行；要修养品行，先要端正自己的心志；要端正心志，先要真诚自己的意念；要真诚意念，先要丰富自己的知识；要丰富

知识，先要穷究事物的道理。这是反向推导。

善于治理天下的贤者和明君，都是以天下太平为己任的。在《大学》看来，达到或实现这样的理想目标，不是可以一蹴而就的，而是有一个循序渐进的过程。这个过程就是“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”。这是德道修养具体实践和深化过程八个不同阶段或步骤，是“平天下”所以能够达到或实现的保证。那么“止于至善”其实就是止于“天下平”。

《大学》“十传”最后的一章，是讲述止于“平天下”或“止于至善”的具体实践要求。在《大学》看来，所谓“平天下”的标志，就是天下的各个国家都治理得和顺昌盛、物阜民丰、和谐美满。而国家治理能够达到这种“至善”的标准，最为关键的问题在于国家君王贤者的治理素质。所以最后这一章开篇就说：“所谓平天下在治其国者”。治国者仁，则国人相爱；治国人廉，则国人不贪；治国者信，则国人守诚。治国者反其道而行，则国人亦反其道而从。为什么呢？因为“君子有絜矩之道也”，治国者的行为具有为国民示范的作用。

治国者，尤其是国君，应该明白这样的道理：只有先修养好自己的德行，才能成为民众的楷模；只有成为民众的楷模，才能得到民众的爱戴和拥护；只有得到民众的爱戴和拥护，才能使国家的统治长治久安；只有国家统治长治久安了，才能使国家物阜民丰。可见，德行是治理国家的根本，而财富是末节，是由这个根本导出的结果。如果统治者不能认识到这一点，反而视末节的财富为根本，就会导致百官百姓趋利而远德，争利而忘义。想想看，统治着聚敛财富，必然使民众因受到盘剥而流离失所。而如果统

治着思虑民众的生存，将财富分散给百姓，财富虽然减少，但赢得了民心，人民必然会聚居在他的身边。这就是"财聚则民散,财散则民聚"①的道理，也是慎德则得国，失德则丧国的道理。

《福乐智慧》虚构的故事,更形象地表述了类似的思想。(《福乐智慧》,第823~835行)

在《福乐智慧》中，日出国王是正义的化身，他是社会福祉的维护者，是万民行为的规范者，也是世间善恶的裁决者。日出国王说："我审理百事，以正义为本，无论你是伯克，还是奴隶"。(《福乐智慧》,第809~810行)"须知正义乃社稷之基石，君王正直，才能生存下去"。(《福乐智慧》,第818~819行)所以，在优素甫·哈斯·哈吉甫的笔下，日出国王代表了公正、法律和善的楷模。这实际上表明了优素甫·哈斯·哈吉甫对正义的理解，即公正、法律和善是正义的基本内涵，或称基本精神。因为假定正义具有奖善惩恶的力量，正义本身必须首先是公正的，也必须是善德的典范，否则，就没有资格裁决善恶，没有资格站在幸福之路上发放通行证。

因为正义是保证幸福之路畅通无阻,保证幸福之路公平开放的执法者,因他的存在而使幸福之路成为无障碍的通途大道，使民众因向善而获得进入幸福之路变成可能，从而使因幸运也好，因智慧也好，或因知识也好谋求到的幸福回报也变成可能。"倘若牧民者品德善良，臣民也会品行端正。假如伯克们个个公正，必然人民富足，国家升平"。(《福乐智慧》,第894~895行)

这就是为什么优素甫·哈斯·哈吉甫要将正义之冠戴在国王头上的原

① 曾子：《大学》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

因。因为国王主宰着国家法律，而法律主宰着公正，公正又主宰着人的命运。“公正的法度是苍天的支柱,支柱倾斜,苍天断难撑住”。(《福乐智慧》,第 3462 行）因此国王要“替天行道”，而不是利用特权谋求私利。他必须完美无缺，必须公正无私，必须主持正义，这是国家得以健康运转，民众得以安居乐业，百业得以欣欣向荣，幸福得以其乐融融的根本保证。

《大学》是儒家修身养性、治人治国的基础性教材,阐明了“大学之道”的基本内涵和实践方法，提出了修身、齐家、治国、平天下的人生奋斗目标。《福乐智慧》是维吾尔信道行善、治人治国的劝谕性著作，阐述了“福乐之道”的基本内涵和实践方法，提出了求知、养德、行善、公正治国的人生奋斗目标。它们在立论、主旨和方法论上，具有极为一致的逻辑指向性，而且在思想精神上，也极为相同。这一方面说明两个民族对如何才能治理好国家的基本理念是相通的，另一方面也说明，经过漠北回纥汗国时期和喀喇汗王朝时期长期的政治磨炼，维吾尔民族已经形成成熟的政治理念，并将其系统化、体系化、理论化。

第四章 《福乐智慧》与《中庸》

第一节 中庸之道与四时之道

《福乐智慧》是维吾尔族优素甫·哈斯·哈吉甫创作的长篇劝谕诗，目的是劝谕君主和臣民规范自己的行为。以信道行善、惠人惠己为理想境界和行为准则，以极大的爱心和公正无私的胸怀为立人济世的人格标准，强调克制欲望、取舍有度；养护百业、辅助众生；和睦人生、稳定社会的实践要求，从而为通向“福乐之道”铺平道路。

《中庸》原本是《礼记》中的一篇。北宋时期经程颢、程颐的推崇而上升为儒家经典。二程认为它是“孔门传授心法”，是“子思恐其久而差也，故笔之于书，以授孟子。”[①]《中庸》是儒家的行为准则，创作目的是为了处理社会中人与人之间的关系，防止和化解人与人之间的矛盾冲突，调和人与人之间的利害关系，以保证社会的和谐。其以修养自身，尊重贤人，爱护亲族，敬重大臣，体恤众臣，爱护百姓，劝勉各种工匠，优待远方来

① 朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

的客人，安抚诸侯等为具体实践目标，通过这些具体实践目标的实现，达到社会安定和谐的理想境界。

《福乐智慧》与《中庸》正是在这个层面上具有很多可比性。

“中庸”的“中”，是恪守中道，不偏不倚的意思；“庸”，就是常。“中庸”即常守中道。

中庸是儒家乃至整个中国传统文化的核心思想，也是世界伦理哲学或处世哲学中的一个重要命题。中庸思想主要有“过犹不及”、“执两用中”、“权变”乃至“和”的意思，其中“过犹不及”是中庸思想的理论核心，而“和”是中庸思想追求的理想境界。这就是“中庸之道”。

“和”作为中庸思想追求的理想境界，表达的是自然万物与社会人生都置身于一个系统之内，这就是“天、地、人”的大系统。其中人居于“天、地”之中，上承天，下接地。由于人居于天地之间，就要顺应“天、地、人”这个大系统，胜任上承天、下接地的重任，以保障这个大系统的和谐运转。心是人的主宰，平常的心是心和，是对天的诚敬，对地的感恩，天给我们空间阳光雨露，地给我们滋养条件，“天地人合”才是和谐。如果不能认识到这一点，不能依照这个大系统的运转法则而恣意妄为，就会破坏这个大系统。这个大系统受到人为的破坏，就会失去和谐，而失去和谐就会造成天地对人的惩罚。所以，“中庸之道”的目的就是为了教育人要明白这个道理并承担起“中和”的责任。

中国文化下的“和”，追求的是人与己、人与人、人与环境之间的和谐。与己的和谐就是个体保持一种稳定平和的心理状态，这是个体修养问题。为此，个体需要具备控制情绪的能力。与人的和谐就是个体要具备良好的

人际关系，这是社会和谐的问题。为此，社会需要具备规范人的行为准则。与环境的和谐，就是人依据自然之道利用环境、适应环境，这是个体乃至社会和自然生存的问题。为此，个体、社会都要加强对自然之道的认识和把握。所以，“中庸”强调的一是慎独自修，二是忠恕宽容，三是至诚尽性。慎独自修就是要求人们在自我修养的过程中，坚持自我教育、自我监督、自我约束；忠恕宽容就是要求人们将心比心、互相谅解、互相关心、互不损害、体仁而行，做到“己所不欲，勿施于人”；至诚尽性就是以诚挚之心，持之以恒地感悟、探索、认识和实践“中庸之道”。心诚则“能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育”。[①]

在《中庸》看来，“中庸”是依据自然之道的原理抽象出来的法则。所以，《中庸》开篇就说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”意思是说，上天所赋予给人的称为本性，而依照这个本性去做事情便是正道，明辨修炼正道并影响、教育他人叫做教。

儒家强调性善说，所以人的本性是善的，因为那是上天所赋予。儒家把社会具体规范的孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻这“八德”，看成不仅是社会对人的德行要求，更是上天赋予的人的德化标准。作为个体，上天则赋予了温、良、恭、俭、让这五种品德。这“五德”不仅体现了人的平和境界，也体现了上天化育万物的初衷。认识到这些，并努力践行；不仅自己努力践行，还要推己及人，则是循正道。道，就是用本性来处理群体关系，是为人处世的纲领。不处理好这个关系，就离开了中和，离开了中和，也就背离了上天化育万物的初衷。背离了上天化育万物的初衷，世

① 子思：《中庸》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

界便是一片混乱。所以，“致中和，天下位焉，万物育焉”。[①]能够达到“中庸”的境界，则天下各就其位、并行不悖、和顺而通畅地运转；万物则生息有序、欣欣向荣。因此，“中庸之道”就是保证天地万物、社会和人正常而健康发展的必然之道。

《福乐智慧》依据“四时之道”所铺设的“福乐之道”，亦体现了浓郁的“中庸”气息。在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，所谓理想的社会运行规律，是与宇宙的运行规律相一致的。他试图从宇宙四时变化的自然规律中，寻求社会的变动规律和人的性情特征，提出了天有春、夏、秋、冬四季，物有火、水、气、土四素、人有喜、怒、哀、乐四情，它们之间相生相伴，互为制约。进而推演出：四季、四素、四情，合则天清地爽，物阜民丰；逆则天昏地暗，物敝民穷的“天人合一”政治伦理观念。甚至《福乐智慧》还虚构了日出、月圆、贤明、觉醒四个人物以更加形象地揭示这种“应四时”对治理国家与社会的内在必然联系。这四个人物分别代表公正、幸运、智慧与知足。“公正”是理想社会的基石，如太阳一般普照大地而磊落无私；幸运是人生梦想的追求，如月亮一般阴晴圆缺而变幻不定；智慧是幸福人生的导向，如北斗之星恪尽职守而矢志不渝；知足是生活目标的渴望，如摩羯座孤寂独守而无怨无悔。他们四个人构成了社会政治的基本形态，也寓意着人生的基本价值。

优素甫·哈斯·哈吉甫提出的“四季”、“四素”、“四情”概念，其中“四季”类似儒家的“天”，“四素”类似儒家的“地”，“四情”类似儒家的“人”，“四季、四素、四情”就类似“天地人”。这是一个和谐的系统，是保证世

① 子思：《中庸》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

界合目的地发展的必然规律。他将社会的和谐、国家的昌盛、人生的追求和人性的优劣与自然的规律和变化联系在一起，为“智学”的阐释找到了一个很好的参照体系。

“四季”、“四素”、“四情”关系中，因为“四季”、“四素”的变化是不以人的意志为转移，所以人要不断地修炼自己、提升自己，以保证能够纠正自己的认识偏差而与天地和谐。这个修炼自己、提升自己的过程，就是发现并实践善德的过程，也是立人济世确立人生目标的过程，还是磨砺自己掌握生存方法的过程。

为了防止“四情”发生偏移，防止罪恶的种子在心里生根、开花、结果，人就必须努力抵御社会复杂环境的干扰，潜心修炼，以坚固自身的人性，彰显人性的善德。道德自我完善是智者的第一功课，这个功课类似于儒家的“慎独自修”。修炼的结果要求使自己“口心一致，表里如一，这样的人方为正直之士。当他把心灵捧在手上，坦示于人，他面无愧色”。（《福乐智慧》，第 863~864 行）人的修炼达到这个境界，就是人性的复归。“人为了得福，需要正直，正直即包涵着人性的意思。人不为贵，而人性为贵，人不稀奇，而正义稀奇”。（《福乐智慧》，第 865~866 行）明白了这样的道理，也就标志着人性的觉醒，也就能够做到“不偏不倚”；而“不偏不倚”也就是“中和”之美。

我们注意到，优素甫·哈斯·哈吉甫将善德的基本内涵表述为“公正”、“正义”和“正直”，其中都有一个“正”字，“正”就是“不偏不倚”，就是“不歪不斜”，就是“不卑不亢”。这是“四季”的运行规律，也是“四素”的运行规律，更是“四情”运行的规律。人与社会、社会与自然都是

依据这样“四时之道”生息发展，也只有依据这样的“四时之道”才能延绵不绝。而这个“四时之道”，与儒家强调的“天地人合”的“中庸之道”可谓殊途而同归。

第二节 过犹不及与不偏不倚

《中庸》引述孔子的话说：“道之不行也，我知之矣：知者过之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣：贤者过之，不肖者不及也。”孔子的意思是说：我知道中庸之道在天下难以通行，因为聪明人做事往往过头，而愚笨者又力所不及。中庸的道理在天下难以彰明，我也知道，因为贤明者好高骛远，而卑贱者目光短浅。所以，做任何事情如果过了头，就像做不到一样，都不符合“中庸之道”，都是不可取的。这就叫“过犹不及”。

“过犹不及”是“中庸”思想最经典的注脚。“过”不好，“不及”也不好，“不过”而又能“及”才是好的。这个“不过而及”就是“中”，能够经常地自觉地实践就是“庸”，既能明白“不过而及”的道理，又能坚持不懈地去实践，才是“中庸之道”。

话虽如此简单，但真正明白这个道理，却不是一件容易的事情。“中庸”本来是一个极为平常而浅显的道理，却常被忽略。“人莫不饮食也，鲜能知其味也”。[1]就像人要吃饭喝水，但很少有人体味其中的滋味。越是平常显而易见的道理，越是被人所忽视。人都知道吃饭喝水是维持保障生命所必需，饥则食，渴则饮。但暴饮暴食却使身体发胖，诱发疾病，影响了健

① 子思：《中庸》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

康。此谓饮食过度，营养过剩。而缺食少饮又使身体羸弱，同样会诱发疾病，影响健康。此谓饮食不足，营养不良。但是，聪明人总是丰衣足食而依然不舍攫取，愚笨人总是饥寒交迫而依然不思进取。这就是趋利而不知避害，避害而无计趋利。

趋利是人之私欲，当，则保全自身，惠及他人；不当，则损毁自身，伤及他人。趋利即便是“巧取”，如果超出自己的用度，也必然侵害他人的用度，那么貌似“巧取”，实为“豪夺”。所以，在《中庸》看来，智者因为知识丰富便自鸣得意，以为自己懂得了趋利避害的道理，却不知陷阱就在眼前还义无反顾。愚者因为没有知识便自暴自弃，以为自己见利忘义没有什么不对，却不知祸害就在眼前。这就是“过”和“不及”的害处。

那么，《中庸》对此开出了什么药方呢？第一便是“慎独自修”。先把自己修养明白，懂得什么是真正的“中庸”，然后教育那些不能依靠自己修养的人也明白什么是真正的“中庸”。人人都明白“过”不好，“不及”也不好的道理，“中庸之道”才能真正获得推行。第二便是推己及人。“施诸己而不愿，亦勿施于人”，[①]就是己所不欲，勿施于人。第三便是至诚尽性。“至诚”就是以至诚之心寻求和达到合情的境界，不合情则乱人常；“尽性”就是深刻理解事物的合理性，不合理则乱天常。人常和天常是不能乱的，所以人的生存与发展就不能违背其规律，而要适应环境的要求。适应环境的要求就是要做到：“素富贵行乎富贵，素贫贱行乎贫贱，素夷狄行乎夷狄，素患难行乎患难。”[②]这就是说，处于富贵要乐善好施，处于贫贱要相互帮

① 子思：《中庸》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
② 同①。

助，处于外邦要遵守异俗，处于危难要同舟共济。人的处境不同，行善的标准也就不同，但无论处于何等境地，都要努力实行与处境相适合的善德。能做到这一点，也就掌握了“中庸之道”的精髓。

为了更好地教导人们明了怎样做才能到达“中庸”的标准，《中庸》列举了一些具体的行为准则，如：忠君孝亲，礼贤下士；上不凌下，下不攀上；上不怨天，下不忧人；严于律己，宽以待人；谋事有度，过犹不及。这些准则是人人可以践行的，也是人人必须践行的。能够明白这个道理的人，要随时随地去教育那些依靠自己的能力不能明白的人也能明白。知道自己愚笨而肯接受教育，也是很好的，这叫“知学者聪，知耻者勇”。所以，为了防止人们的行为出现偏差，就要推行和实践“中庸之道”，使“上智”和“下愚”都能明白“过犹不及”的道理。能够做到人人“中和”，则事事就会“中和”;事事达到“中和”，则国家就会“中和”;国家达到“中和”，则天下太平矣。

《福乐智慧》教育人处世的基本原则是“不偏不倚”，这正是“中庸”思想的核心。优素甫·哈斯·哈吉甫把“不偏不倚”当作“公正”的注脚，而“公正”则是善德的核心。世界最大的“公正”源于真主，“你创造了千千万万的生灵，创造了高山大海，平原丘陵。你用千万颗星星装点了蓝天，用灿烂的白日把黑夜照明”。(《福乐智慧》，第21~22行）然而，“世间万物都有求于真主，唯有真主无所企求，无以伦比”。(《福乐智慧》，第5行）创造万物而惠及万方，创造万物而无所企求，这样的“公正”确实难以堪比，这样的善德确实难以堪比。

人类社会的和谐，首要的条件便是“公正”。没有“公正”，正义得不

到伸张，邪恶得不到惩罚；善良得不到滋养，丑恶得不到鞭挞；贪欲得不到控制，慷慨得不到奖掖；正邪不分，善恶不辨，这样的社会必然是丑恶黑暗的。所以，优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中将"公正"置于善的首位，以"日出"冠其名，并赋予其在社会中国王的身份。国王是国家的治理者，国王不能以私废公，也不能以公废私，而是要"不偏不倚"地履行"公正"的职责，做"公正"的楷模。"要慷慨善良，知耻知礼，要仁爱为怀，保护人民。要知足知忍，虚心谦和，要恕人之过，性情文静"。（《福乐智慧》，第2169~2170行）只有这样谦和温良地对待人民，人民才会以国王为榜样，努力地培育自己的向善之心，努力地检讨规范自己的行为，使整个社会福乐而安康。

因此，在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，修炼自己、提升自己，就是不断把自己的心提升到"公正"的境界，"不偏不倚"地对待世间万物、"不偏不倚"地对待富贵贫贱、"不偏不倚"地践行人性的品德。

但是，人的社会是一个复杂的环境，各种欲望的冲突往往使人性的"四情"失控。所谓"四情"失控，就是"四情"发生了偏倚，也就是离开了"中庸"的境界，使人背离了正道而误入歧途。所以，"什么事物偏倚，它歪歪斜斜，歪的斜的东西，是罪恶的种子"。（《福乐智慧》，第806行）

在《福乐智慧》中，"月圆"是幸运、幸福的象征性人物。他第一个登场，又第一个退场。作者希望通过对月圆这个象征性人物性情的描述，表明人类对幸福的追求，是生命的最基本欲求。这种欲求是本能的，是盲目的，是寄予了身心最大的渴望的。但是，人类往往被现实幸福的假象所迷惑，以为有了口福之乐，有了身心之乐，有了妻室儿女之乐，有了富庶

财富之乐，便是幸福的了。殊不知，这种幸福的假象其实是暗藏杀机，随时都可能因福得祸，随时都可能被幸福抛弃而饮恨黄泉。正所谓“何处有欢乐，最终必降临灾祸，何处有幸福，便伴随着千般痛苦。”（《福乐智慧》，第4917行）

人生的目标是追寻幸福，但幸福的含义却人人有别。有人以荣誉为幸福的目标，有人以财富为幸福的目标，有人既要荣誉也要财富。但问题的关键不在这里，而在于人对这些目标的“度”的把握。追求荣誉过度，则变成“沽名钓誉”;追求财富过度,则变成“贪得无厌”。在这里,优素甫·哈斯·哈吉甫阐述了一个道理，他认为获得幸福的惠顾，不是凭主观欲求所能奏效的。不仅如此，主观欲求由于往往偏执，往往过于追求享乐，故往往将人类引入歧途，从而背离了幸福的宗旨。因此，获得幸福惠顾的最好办法，就是培养善德，用善德控制个体欲求、净化个体欲求。这个善德就是“公正”之心，而“公正”之心的核心就是“不偏不倚”。

怎样做才是“不偏不倚”呢?《福乐智慧》同样为人们提出了行为准则，如谦恭有礼，和善温良；语言优美，言辞得当；稳健持重，行止有度；远避坏人、杜绝坏事；积财有道，用得其所；不媚权者，不卑贱者；不逢富者，不欺弱者；不贪酒杯，不虚时光；不事挥霍，不费财物；不征歌舞，不逐欢乐；品行端方，持身正直。认为这些体现“不偏不倚”的行为准则是善德的具体体现，是保证人与人之间、不同阶层之间和睦关系，进而保证社会公正和谐的必要规范。

“过犹不及”与“不偏不倚”的基本内涵和目标指向的一致性，由此可见一斑。

第三节 执两用中与恰到好处

“过犹不及”是对“中庸”的注解，是认识论。那么，“执两用中”就是实践“中庸”的方法论。什么是“执两用中”呢？《中庸》举了一个例子，说，远古的贤君舜虽然已经绝顶聪明，遇事还总是向人请教，即使在别人看似很浅薄的看法，也一样十分重视。他以善心对待别人、尊重别人，不把别人的“过失”和“不及”的行为张扬出去揭别人的短，而是大张旗鼓地宣传表扬别人做的哪怕是一丁点的好事情。这就是“执其两端，用其中于民”。[①]因为舜有大德、有大智，掌握了人们对过与不及两个方面的认识偏差，故取中间的合乎“天地人合”规律的行为施行于民众，以自己的行动证明什么是“中庸之道”。

任何事物都有两端，因此，对事物的认识也就存在两种看法。任何事物的两端之间，必然还有一个过度，也就是“中”，发现这个“中”，就是君子一生的努力方向。《中庸》有一段很精彩，就是论“强”。子路好强，所以问孔子什么是“强”。孔子说，强有南方以忍让为特性的“以柔克刚”的“强”，有北方以侵扰为特征的“兵强勇悍”的“强”。但这两种“强”都不是真正的“强”。南方的所谓“强”，因为柔弱气质而“不及”；北方的所谓“强”，因为凶悍霸气而“太过”。真正的“强”是介于两者之间的，既敢于斗争又不盛气凌人，这样的“强”才是卓尔不群的。这也就是“执两用中”。

① 子思：《中庸》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

如此看来，《中庸》的所谓“执两用中”，就是认识并克服“过”与“不及”，恰到好处地处理一切事务。但是，恰到好处却不是一件很容易办到的，它是一种境界，一种至高无上的目标。正因为它的境界和目标十分高远，所以孔子才感叹“知者过之，愚者不及；贤者过之，不肖者不及”。也正因为如此，《中庸》才特别强调人的一生都要以“至诚”的精神坚持寻求事物的“中”，克服“过”与“不及”的缺点。“有弗学，学之弗能弗措也。有弗问，问之弗知弗措也。有弗思，思之弗得弗措也。有弗辨，辨之弗明弗措也。有弗行，行之弗笃弗措也。人一能之，己百之。人十能之，己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。”[①]什么意思呢？就是：要么不学，学了不通就不中止；要么不问，问了不明就不中止；要么不思，思了不解就不中止；要么不辨，辨了不清就不中止；要么不实践，实践了不达目的就不中止。别人一次能做到，我用百倍功夫；别人百次能做到，我用千倍功夫。果真如此用功，愚昧者会聪明，柔弱者会坚强。因诚而智，因智而仁，因仁而勇，“仁者无惧”，而“行者无疆”。仁者没有什么可畏惧，践行善德者任何地方都通行无阻。

“执两用中”不仅是个人的行为诉求，更是管理国家事务必须遵循的原则。具体说来就是对待不同的群体和阶层，依据其对具体特性和对社会的作用，使用不同的管理措施，不能采取一刀切的极端做法。

《中庸》指出，管理国家是一件很复杂的工作。第一，君王首先要修身自好，端正自己的行为，不做不合规矩的事情。这是养身之道。第二，要远离谄媚小人，杜绝色欲，重德而轻利，这样才能鼓励别人去做贤达之人。

---

① 子思：《中庸》，见朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

这是养君之道。第三，对于贤者，要不断提拔他们，丰厚他们的俸禄，使他们居于高位而又没有后顾之忧。这是养贤之道。第四，要设置足够的官位以处理国家不同的事务，使“学而优则仕”者有“仕”可图。这是养臣之道。第五，要真心实意地对待士人，以厚禄安抚其心，使其心生感激而为国效力。这是养士之道。第六，对于百姓，分派徭役不能影响他们正常的劳作，并且减少税赋，以减轻他们的负担。这是养民之道。第七，对于工匠，要不断考核他们的业绩，把报酬与业绩结合起来，激发他们的工作热情。这是养工之道。第八，对于远方的客人要热情送往迎来，奖励能干者，同情弱者，使他们欣悦而归顺。这是养客之道。第九，对于诸侯，要帮助巩固他们的地位，帮助复兴衰落的国家、帮助平定其国内的祸乱。要求他们按时朝见，适度上贡，而回赠的礼品却要丰厚，使诸侯沐浴君恩而不思反叛。这是养蕃之道。这九道，就是《中庸》提出的“九经”。“九经”就是九种经世之略。这九种经世之略，以不同的方法对待不同的利益群体，集中体现了“执两用中”的管理理念。

在《福乐智慧》中，“执两用中”的实践方法是用“恰到好处”这个概念来表述的。优素甫·哈斯·哈吉甫说：“凡事不可超越过界限，超过了限度会适得其反。凡事均有相应的尺度，只有适度，百事才会圆满。”(《福乐智慧》，第4984行)“界限”就是“两端”，“适度”就是“中”，只有认识并掌握好事物的“界限”即“两端”，采用“适度”即“中”的处理办法，百事才会圆满。这实际上也就是说，凡事都不可过，过了就会适得其反；凡事都不可不及，不及依然不能达到圆满。只有依照事物固有的运行法则“恰到好处”地去行事，才能获得圆满的结果。

优素甫·哈斯·哈吉甫举了一个社会现象的例子，希望用这个例子来说明这个道理。他说：庶民分三等，豪绅巨富、小康之户和贫困者。豪绅巨富和贫困者是庶民的“两端”，小康之户是庶民的“中”。豪绅巨富贪得无厌，所以要严加制约，不能让他们为所欲为。贫困者懒惰散漫，所以要怜悯关怀，使他们免遭严酷的盘剥。但最好的办法是养息和约束小康之户，使其上不至于被豪绅巨富欺诈而家道凋敝，下不至于盘剥贫困者使他们饥寒交迫。小康之户是社会公平财富的基本欲求和衡量标准，所以要努力养护小康之户，并促使贫困者变成小康。“若关注贫困者，他们会成为小康，小康者得以养息，便能致富。贫困者成为小康，小康者会变富，小康者变富，国家便富足。”(《福乐智慧》，第5566~5567行）这就是“执两用中”，也就是“恰到好处”。

“恰到好处”是《福乐智慧》所追求的一种理想的人格境界，也是具体实践善德最可能达到目标的有效方法。“恰到好处”是一个普遍原则，即便是日常说话，也有一个“恰到好处”的问题。“语言是智慧和知识的表征，优美的语言能照亮人心灵”。(《福乐智慧》，第162行）“人类凭美好的语言，可以从平地飞上天宇。如果你说话不知分寸，就会从天空摔落平地。”(《福乐智慧》，第1002~1003行）所以“慎于言辞，即是保护你的头颅；说话简练，即是延长你的寿命。”(《福乐智慧》，第176行）“话说得恰到好处，才算是学问，无知者信口开河，是自掘坟墓。”(《福乐智慧》，第170行）任何事都有限度，超过了限度就会适得其反，那么，适度即“恰到好处”也就成了保证做事成功最基本也是最根本的条件。

“恰到好处”既然是一种普遍的行为准则，当然也适用于国家的管理。

在《福乐智慧》中，“恰到好处”地处理各种事务，“恰到好处”地区别对待不同阶层，被看成是国家管理成熟性的标志，也是发挥不同才能、调动不同阶层积极性的有效措施。所以，优素甫·哈斯·哈吉甫对如何以不同方式、不同标准“恰到好处”地对待和管理不同阶层，给予了高度关注，并分门别类地详加界定。

国家任何“恰到好处”的管理措施，都源于国君的清明与公正。因此，第一，君主应当是人间的精英，要品质优良，口心端正。要博学多智，爱护人民，要知足不贪，心地宏仁。要时时处处多兴善举，要知耻知礼，富有温情。治理国家要公正严明，推行良法，杜绝暴政；要奖掖贤良、惩治奸佞、慈惠人民。世界好比一块大田，你种什么种子，收什么食粮。种瓜得瓜，种豆得豆，谁种了善因，就把善果品尝。此谓养君知道。(《福乐智慧》，第262~282页）第二，大臣为国君分挑重担，是巩固社稷根基的栋梁，如果他是勇士，你应赐以银子，令其挥舞战刀，为你夺取城池。如果是多才多智的贤达之士，要敬重他，给他权力和财富。倘若是暴虐之徒，切莫擢升，莫授之以权柄，贻害自己。(《福乐智慧》，第288~297页）此谓养臣之道。第三，学者、哲人是另一个阶层，他们用知识为世人将道路指明。他们好比羊群里的梢羊，梢羊会把羊群带到正道之上。所以要用物质资助，用良言抚慰，为他们供奉饮食，为他们效力。(《福乐智慧》，第561页）此谓养士之道。第四，诗人们写诗采撷语言，既将人詈诟，也将人颂扬。他们若赞美你，你会名传四方，他们若责骂你，你会恶名远扬。善待他们切不可忘，免得变为他们抨击的对象。(《福乐智慧》，第569页）此谓养文之道。第五，还有一种人是农民，借助他们你才能解决吃饭问题。应该和他们多多结交，

态度要和蔼，语言要美好。（《福乐智慧》，第571页）此谓养农之道。第六，除了他们之外还有商人，买进卖出而追求利润。他们从东方周游到西方，会助你实现美好的愿望。倘若契丹商队的路上绝了尘埃，无数的绫罗绸缎又从何而来？倘无商人在世间东奔西走，谁能看到成串的宝石珍珠？对待他们应该慷慨大方，尽力满足他们的愿望。但商人精于利害算计，与之交往需特别小心。他们多为异乡路人，照顾不周，会使他们四处传播你的坏话。此谓养商之道。（《福乐智慧》，第575页）第七，在此之后还应谈到牧人，肉食、乳酪、奶酒、毛毡、皮衣、战马和牲畜全来自他们。他们可靠、诚实、心地纯正，不会把自己的负担转嫁给别人。满足其所求，取你之所需，公平交易，他们便心满意足。但他们任性自由，不受羁束，莽撞而粗鄙，与之交往要恩威并施，而不可放纵。（《福乐智慧》，第575页）此谓养牧之道。第八，还有另一等人乃系工匠，他们谋生度日全凭技艺。铁匠、靴匠、还有皮匠，漆匠、弓矢匠，还有画师，人世全凭他们缀饰妆点。为你干了活应及时把工价付予，为他们提供饮食要宽宽裕裕。（《福乐智慧》，第580页）此谓养工之道。优素甫·哈斯·哈吉甫依据人们的社会分工和在社会上扮演的不同角色，相对应地开出不同的管理药方，就是要求国君关注不同利益群体的不同欲求和特性，“恰到好处”地实行有效管理。如果对待商人也像对待学者、哲人一样，那商人追逐利润的特性就会受到压制，商人无利可图，商人便从此绝迹。所以，“恰到好处”的管理社会，才能使社会不同的阶层和不同的利益群体各得其所，也才能够保证社会的和谐发展。这与“执两用中”的实践目的是完全一致的。

“中庸”思想是人类通过不停的社会实践总结出来的处世原则，不独

为“儒家”所尊崇。保持社会的稳定，增进人与人之间的和谐关系，是人类一直孜孜以求的理想社会状态。所以，阐释社会发展的必然规律、分析人与人之间不同的利益需求、总结人类社会避免矛盾、化解矛盾的有效方法，一直是人类共同关注的重要课题。通过以上的对比我们已经可以发现，汉族儒家的“中庸之道”与维吾尔族智学的“四时之道”，都是希望建构一个“天地人合”的和谐社会，其中“过犹不及”与“不偏不倚”的中庸理念，“执两用中”与“恰到好处”的实践方法也都颇多共同点。这一方面体现了两个民族对理想的社会状态和如何达到理想的社会状态有许多共通的理解与认识；另一方面也体现了两个民族之间在文化上相互交流而取得的共通的文化成果。

优素甫·哈斯·哈吉甫完成《福乐智慧》创作的时间大约是1069年，此时正是北宋理学方兴未艾的重要时期。《中庸》虽创作较早，但经北宋理学大家程颢、程颐的推崇，始成为儒家的重要经典。不管怎么说，这两部著作从不同的角度和以不同的阐释方法，在不同的地域为传播和推行“中庸”思想起到了拨云见日的重要作用。

责任编辑 ◎ 欧泽
封面设计 ◎ 孟龙

ISBN 978-7-105-08888-1
定价：48.00元